2259

باسمه سبحانه

امابعد الحمد لوليه * والصلوة على نبيه وآله * فان شرح العقائد النسفية للامام الاوحدى * والقرم الهمام اللوذعى * العلامة الثانى * سعد الملة والدين التفتازانى كتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة من مسائل الكلام الا احصاها * ولايدع مهمة من قواعد عقائد الاسلام الاجمعها وحواها * وان حاشية المولى العلامة * والجهبذ الفهامة * قدوة الاعالى * احمد بن موسى الشهير بالخيالى * من بين الحواشى كالبدر المنير بين الكواكب * ونبراس ضوء هداه ثاقب * فتلقاهما بالقبول ايدى الكملة * ودارسهما الى هذا الان فحول علماء الملة * ورتبوا عليهما الشروح والحواشى * ليزيلوا عنهما الغواشى * فمما علق على شرح العقائد * حاشية الفاضل المحقق * والكامل المدقق * مصلح الدين مصطفى الكستلى * وهى بلغت من التحقيق غايته * ووصلت من التدقيق نهايته * تحتوى على تنقيدات على حاشية المولى الخيالى * رحمهم الله الملك المتعالى * ومما رتبت على حاشية الخيالى حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبد المحسن المعروف ببهشتى * اكرمه الله تعالى بلطفه الخفى والجلى * وهى مع وجازة لفظه * ولطافة نظمه * مشتملة على تحقيقات بديعة * واشارات عجيبة كافلة لدفع اعتراضات الكستلى على الخيالى * فاشار الى جم وفير من علماء عصرنا المحققين * والمشتغلين بتدريس علوم الدين * بطبع تلك الكتب المعتبرة * بترتيب بديع لم يسبق اليه احد من المهرة * بان يرتب حاشية الكستلى فى هوامش شرح العقائد * وحاشية البهشتى فى حواشى حاشية الخيالى * فبادرت الى طبعها مستمدا من توفيقات ربنا المتعالى * فجاءت بحمد الله تعالى مجموعة نفيسة * تركن اليها الطباع السليمة ولعمرى انها قد صارت جديرة بان توزن باللآلى * ويعض عليها بالنواجذ طلاب المعالى * وانا الراجى توفيق الاحد (محمد اسعد) وفقه الله لما يحبه ويرضى * بجاه نبيه النبيه المرتضى * صلى الله عليه وعلى آله * والناسجين على منواله

شرح الامام العلامة * سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى المتوفى سنه ٧٩١ احدى وتسعين وسبعمائة على متن العقائد للشيخ نجم الدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى المتوفى سنه ٥٣٧ سبع وثلاثين وخمسمائة

وبهامشه حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلى المتوفى سنة احدى وتسعمائة اسكنهم الله تعالى فى دار السلام

2259
2609

حاشيه كستلى على شرح العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن وجب له الوجود * كما وجب له السجود * افاض به الجود * ففاض عنه كل موجود * على ماشرح صدرى لعقائد الاسلام * وحقايق الشرائع والاحكام * والصلوة ازكى ماكان * على اشرف من وجد فى بقعة الامكان * وعلى آله البررة الكرام * وصحابته الخيرة العظام * مالألأت الفور بالقور * وتلألأت النور فى الدور * وبعد * فهذا عقد من الفرائد * علقته على شرح العقائد * للعلامة مسعود التفتازانى * اسعده الله بفوز الامانى * نظمته باقتراح جمع من الاخوان * وخلص الخلان * واعتناء بهذا الكتاب * من هو بمنزلة اللباب * من اولى الالباب * اكمل الورى * واكرم من فوق الثرى * لم ير ولم ير ومن يدانيه فى الفضائل * ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه فى الاوائل * بوادر بديهته نهاية افكار الفضلاء * ونوادر كلمته بضاعة مصاقع الخطباء * لايذكر فن الاوله فيه قدم راسخ * ولايسمع رأى الا ومحكم رأيه له ناسخ * لو فاضله ابن سينا * لفاضله مهينا * ولو عاصره سحبان وائل * لما سمع بفصاحته من قائل * ولو خطب يوما لغاظ * حسن بن ساعدة قبل ان فاظ * ولو كان اياس فى زمنه * لما ذكر الناس من زكنه * ولو ساجله حاتم فى سخاوته * لسجل حتما على غباوته * ولو بارزه عمرو بن هند * لبرز عمرو فى معرض فند * قدوة للطائفتين * اعيان الملة * واركان الدولة * واسوة فى الفضيلتين * مايقتنى بالقوة النظرية * ومايبتنى على القوة العملية * باسط بساط الامن والامان * ماهد مهاد العدل والاحسان * الصاحب الاعظم * والملك المعظم * بدر الدنيا والدين * فخر الملوك والسلاطين * لازال مسعودا * وكاسمه محمودا * ولحوز الملة وكنار كينا * ولبيضة الملك حصنا حصينا * واعلام العلوم تعلو بيمن عنايته على فرق الفرقدين * والوية الولاية تسمو بحسن كفايته الى سمك السماكين * وظهر كفه منهلا مورودا يزدحم عليه شفاه الصناديد والاقيال * وبطن كفه سماء هامرا يستنزل منه شأبيب المنى والآمال * فلقد عم العام * باشمل الانعام * ولقد خص الخاص * باجل الاختصاص * لكن الزمان الظلوم * والدهر العسوف الغشوم * قد عاقنى عن الاستسعاد بخدمته والاكتحال بتربة عتبته * ولم يحظنى من جزيل نواله * وجميل افضاله واسباله * الاشفا من جرف هار * لايسد ثم خار منهار * ولايشعب صدع بال ذى انكسار * فكنت برهة من الزمان * وامدا مديدا ابلانى فيه الجديدان * اتحزن حينا وانأسف * واتأوه طورا واتلهف * واتعلل بلعل وليت * واتمثل حالى بهذا البيت

* شعر *
وبدرا ضاء الارض شرقا ومغربا * وموضع رجلى منه اسود مظلم

* واجيل نظرى فى واحد من العمل * ينظمنى فى سلك حصانة من الخدم والخول * وكان التفكر يكدى والتدبر لايجدى * لماله من الشان * وارتفاع المكان * مع مافى من اتضاع المال * وعدم اتساع المجال * حتى هدانى الله تعالى لتسويد هذه الاوراق * وان لم يكن مما لاق بنظره اوراق * لكن المرجو من سعة ساحة كرمه * وفسحة باحة محاسن شيمه * ان يعصمنى عن مواضع زلله * ويغض الطرف عن مواقع خلله * ويعذرنى فيما لم يصب فيه سهمى * وان لم يصل ٣ الى تحقيقه فهمى * فانى لقصور

شرح عقائد

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله

باعى عن امر التصنيف مقر * وعلى هذا الاعتراف ماحييت مصر * على ان الامر لله يفعل مايريد * وينقص من خلقه مايشاء ويزيد * وهو المسؤل لنيل الرشاد * ومنه المبداء واليه المعاد * وهاانا اخوض فى المقصود * باذلا كنه المجهود (قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالاثر المأثور والخبر المشهور كل امر ذى بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ومعنى بدأ الامر ذى البال باسم الله ان تصدره به وتجعله بادئ بدء وتجعل اول عمل تعمله ذكره فتعقبه بباقى عملك على ماهو الشائع المتبادر من بدء الشئ بالشئ وقد نص عليه العلامة فى الكشاف ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهرى الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما يفوت العمل بالآخر فالباء فيه للالصاق مثله فى قولك به داء واقسمت بالله فان البدء لصق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولايجوز حملها على الاستعانة اذ هى انما تتصور فى الامور التى لها شان وخطر من حيث ان الحديث افاد انها خداج ناقص لايعتد بها شرعا وان تمت حسا مالم تصدر باسم الله فكان بمنزلة آلة يستعان بها فى اتمامها واما البدء فى محقرات الامور فلايتصور فيها ذلك لتمامها بدونه حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال ولا على الملابسة لان باء

بينهما وبين اما وماوقع فى عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليس من الاقتضاب فى شئ بل ذلك فذلكة لماسبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى بمنزلة ان يقال وبالجملة والواو فيه للعطف وفايدة اما تأكيد مضمون الكلام واستدرار اصغاء السمع وتفصيل المجمل الواقع فى ذهنه فتأمل (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) الاسلام هو الدين المنسوب الى نبينا عم وعرف الدين بانه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ماهو خير بالذات ولاشبهة فى انه يشتمل على اعتقادات حقة واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجئ منها مايقصد به العمل ومنها مايقصد به نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقائد الاسلام وهى قواعد له بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسا لها مع انها من مسائله لكونه عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة لهذا الكلام وهذه القرينة اشارة الى قول صاحب المواقف فى عد منافع الفن الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين والقرينة السابقة الى قوله والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها ٦

وذلك لانه مالم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا مايتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقائد بيانية والهما متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية فحرى بك ان لاتركن الى شئ مما يتكلفونه فى هذا المقام ويتعسفون لتوجيه الكلام (قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام) لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجئ تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها يعرف بها وعلامة يدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام) اشارة الى منفعة ثالثة للفن هى للطالب بالنظر الى قوته النظرية كما ان المنفعة الثانية بالنظر الى اصول الدين والاولى بالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن (قوله وان المختصر) شروع فى بيان شرف الكتاب المشروح والهمام الملك العظيم والمقصود

واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام * المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام * قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله تعالى درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد * ودرر الفوائد * فى ضمن فصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء نصوص * هى لليقين جواهر وفصوص * مع غاية من التنقيح والتهذيب * ونهاية من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته * ويبين معضلاته * وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه للكلام فى تنقيح * وتنبيه على المرام فى توضيح * وتحقيق للمسائل غب تقرير * وتدقيق للدلائل اثر تحرير * وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال * عن الاطالة والاملال * ومتجافيا عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال * والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه لنيل العصمة والسداد

بيان علو درجة المص فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى المذكور باعتبار انه يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريقة يسلكونها ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق ممل اى ملحوب مسلوك وملات الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته (قوله دار السلام) هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم وقيل لان من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى وداره الجنة فالسلام ٧

فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفى الوجه الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النقايص او بمعنى المسلم فى الاولى والعقبى (قوله يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريد واراد بالفصول العبارات التى ينفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل الفن فهى باعتبار مافى ضمنها وتدل عليها من تلك المسائل قواعد دين الاسلام بها قيامه وعليها بقاؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسيرى واثناء الشئ تضاعيفه واحدها ثنى يقال انفدت كذا ثنى كتابى اى فى طيه واراد بالنصوص الالفاظ المستعملة فى معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من اليقين المتيقن اى ماشانه ان يتيقن وفص الشئ صفوته واصله فص الخاتم يعنى ان تلك النصوص باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التى يجب اتقانها وتنقيح الجذع تشذيبه وهو قطع ماتفرق من اغصانه ولم يكن فى لبه والتهذيب التطهير (قوله فحاولت) اشار بالفاء الى ان مابعدها اعنى محاولة الشرح الموصوف مسبب عماقبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر

والمعضل بكسر الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجه وذلك اذا لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها فى قرارها وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحريرها تلخيص العبارة عنها والكشح مابين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال فلان طوى عنى كشحه اذا قطعك كانه اخرج ودك عن داخله ويقال طويت كشحى على الامر اذ اضمرته وسترته والتجافى التباعد واراد بالاطناب الزيادة على القدر الذى يتضح به المعنى المراد وبالاخلال النقص عنه (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) ذكر رحمه الله فى شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة هو حسبى فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية واما على حسبى وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمن المفرد معنى الفعل لكنه فى الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بماذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لابد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله فى تراكيبه ووجه العطف الاول بعض ٨ المحققين بان قدر فى المعطوف

وهو حسبى ونعم الوكيل

مبتدأ بقرينة ذكره فى المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل المعروف فى وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور «اعلم»

ووجه العطف الثانى بان لاتضمن المفرد المعطوف عليه معنى الفعل فلم يكن فى قوة الجملة فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد وقال لا محذور فى عطف الجملة على المفرد ولا فى عكسه بل يحسن ذلك اذا روعى فيه نكتة ثم قال ولا امتناع فى عطف الجملة الانشائية على الاخبارية فى الجملة التى لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع المفردات لاعبرة لنسبتها وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه بوروده فى افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فان هذه الواو ليست من المحكى اذ لامجال للعطف فيه الا بارتكاب تأويل بعيد لايلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة على ماذكرنا قال وليس هذا الجواز مخصوصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لايشك من به مسكة فى حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اجوده وقد نوقش فى كلامه بجعل الواو من المحكى اذ يمكن اجراء التوجيهين السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تقدير المبتدأ فى المعطوف مم وجوابه ان امكان الاجراء المذكور مبنى على كون حسبنا خبرا عما بعده يعرف ذلك من له دربة فى معرفة اساليب الكلام

وقد صرح به المعترض فى توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ ما بعده خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر مطلقا فى الكلام البليغ وعند خوف اللبس فى مطلق الكلام فان قلت ذكر الادباء ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عبدالله حسبك فتنصبه حالا قلت غاية ذلك انها لاتعرف فى بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ فى مثل بحسبك زيد وهو شايع فى كلامهم قال الشاعر بحسبك فى القوم ان يعلموا بانك فيهم غنى مضر وفى الحديث بحسب ابن آدم اكلات يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب وجاهل جدأ وعمرو بخيل الاب وجواد فى النهاية وحسنه امر ذوقى يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فالهذا الحال معرفته على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه لايغنيه عن تأويل فى الخبر وارتكابه يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالفة للظاهر ٩ من غير دلالة وتوجيه للكلام بما لا يرضاه

*** اعلم * ان الاحكام الشرعية**

صاحبه وبعد اللتيا والتى فهو انشاء لطلب الكفاية لالماذكره واخرى بجعله من قبيل عطف القصة

٢ ع ك على القصة اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل فى الغرض المسوق له الكلام لكن التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض من الاغراض فاذا عطفت على مثلها فالملحوظ بالذات فى ذلك العطف هو المجموع من حيث هو مجموع فلا يعتبر فيه الا ماهو من احواله من حيث هو كذلك ككونه مسوقا لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة اجزاء منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك فى الجملتين وان كان مما توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لاتعويل عليه فهذا الكلام لايصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح بناء على ماقال من انه رد هذا العطف وقد يقال الواو للاعتراض لا للعطف وهذا توجيه حسن لولا مكان الاختلاف فى وقوع الاعتراض فى آخر الكلام ❋ هذا ما اردنا ذكره مما قيل فى هذا المقام ❋ وما يتعلق به من النقض والابرام ❋ ولذيل البحث بعد طويل ❋ وتحقيق الحق فيه يقتضى مجالا فوق مجالنا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) اراد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود مايفيد للطالب مزيد استبصار فى طلبه ويحرك من جده ونشاطه فى تحصيله من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن فى زمن عظماء الملة وسبب تسميته باسمه وحوزه لجهات

الشرف ونحو ذلك لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام
الشرعية الى قسميها وتميز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرسم وقدعمهما مساس الحاجة
الى التدوين لمعنى واحد وجر ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم
ادرج فى كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما تبعا لما هو المقصود واراد
بالاحكام النسب التامة التى يكون العلم بها تصديقا و بغيرها تصورا كما صرح به فى التلويح
و يدل عليه سياق كلامه ايضا و بالشرعية كون العلم بها مأخوذا من الشرع توقف
عليه ام لا (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) اى يكون المقصود من معرفتها
اصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها
هو العمل اوشيأ من اعراضه والهيئات اللاحقة به اولا ومن ههنا قال بعضهم موضوع علم
الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه
بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان وجد فيه قضية لا يمكن ارجاع
موضوعها الى العمل الا بتكلف ١٠ بعيد وتعسف قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل

منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية وعملية ومنها
ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق
بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد
الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام
الا اليها وبالثانية

المبادى وسميت فرعية
لكونها متفرعة
على الاحكام الاعتقادية
على ماسبق الاشارة
اليه وعملية لتعلقها
بالعمل واقحام لفظة
الكيفية مما لا حاجة اليه واهذا لا يقع فى عباراتهم فى الاغلب ولعل فائدتها « علم »
ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفية معينة وهيئات
محدودة كما اشرنا اليه (قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد) اى يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها
فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى
الاحكام العملية واعتقادية لتعلقها به (قوله والعلم المتعلق بالاولى) اى التصديقات
المتعلقة بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرائع والاحكام وتسميتها بالعلم لانها معناه
الاصلى واضافتها الى الشرائع لان تلك الاحكام لا تستفاد الا من جهة الشارع بان ينصب
دلائل وامارات تستخرج هى منها فيكون تلك الاحكام شرائع اى مشروعات
من شرع بمعنى سن ويقال شبه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ما هو المعنى الاصلى
للشريعة والى مطلق الاحكام لما ذكره من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام (قوله
وبالثانية) اي التصديق المتعلق بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاجماع

من الاحكام الاعتقادية كما صرح به فى التلويح مع انها من مسائل اصول الفقه واجيب بان ذلك
لا ينافى كونها من مسائل الكلام لجواز اشتراك العلمين فى مسئلة وفيه بحث فان موضوع
اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه
فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول بل الحق انها من مباديها الكلامية
اذ هو العلم الاعلى الذى ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه يبين مباديها وموضوعاتها
وحيثياتها والمبحوث عنه فى علم الاصول هى العوارض اللاحقة له فى افادة الاحكام
كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان بحثه عن سائر الحجج من هذه الحيثية (قوله ولما كانت)
شروع فى بيان الباعث على تدوين العلمين ١١ ودفع لما يتوهم من انه من محدثات

علم التوحيد والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده
وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبى صلى الله
عليه وسلم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا
الى ان حدثت الفتن بين المسلمين وغلب البغى على ائمة الدين
وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت
الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء فى المهمات

الامور واحداث لما لم يكن
فى الدين وقد قال عليه
السلام شر الامور
محدثاتها واياكم ومحدثات
الامور ومن احدث
فى ديننا هذا ما ليس
منه فهو رد وحاصله انه ان
اردت ان البحث عن دليل
وجود الصانع وتوحيده
والنبوة وغيرها وبالجملة
عن المبدأ والمعاد بدعة ومحدث فذلك ممنوع كيف والقرآن مشحون به
وان اردت ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا كذلك فسلم لكنه
امر حسن قد مس اليه حاجة لم تكن فى زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة
المنصوبة والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قائمة فى زمانهم
وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لآحادهم وان لم يكن هذا الترتيب
والتدوين وبالجملة فمن البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة
فقد يستدعى الوقت مصلحة يجب على اهله رعايتها وان لم يكن الشان فيما سلف ذلك
(قوله لصفاء عقايدهم) علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع
ما عطف عليه علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمهما على ما علل بهما لا للتخصيص
اذ لا يناسب المقام على ما لا يخفى بل ليقبل الذهن الحكم المعلل بهما اذا اورد عليه
من غير توقف ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل الانتظام

يقتضى هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام (قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال) لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد الاشتغال بها على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدلائل وتلخيص المقاصد والقدماء لصفاء قرائحهم كانوا يستحصلون المقاصد من مقدمات مقنعة ويستيقنونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال من غير تكلف فى تحريرها وتطبيقها على القوانين (قوله والاجتهاد والاستنباط) لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحضر عندهم وقت الاستنباط واثبات ذلك فى الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها فيما يعن له فى الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى مقاصده ويكون ذلك بمنزلة الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار ١٢ وحقائق الاحوال انما تنجلى بعد تصادم الآراء

> فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال الادلة اجمالا فى افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام

(قوله فسموا ما يفيد اه) اى سموا الملكة التى حصلت لهم من تتبع المأخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد وشرائط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها ولو بعد حين (قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا) اى سموا «٣١لان» ملكة حصلت لهم من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل حتى تهيأ والمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية فى افادتها الاحكام على وجه الاجمال تهيؤ تاما (قوله ومعرفة العقائد) اى سموا ما يفيد معرفة العقائد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقائد عن ادلتها هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ويوافقه صريح كلام شرح المقاصد وههنا ابحاث الاول ان كل واحد من التعريفات الثلثة منقوضة بمجموع الملكات الثلث لصدق كل واحد منها عليها لا يقال المراد الملكة الواحدة وهذه ملكات لانا نقول تلك الملكات اذا اجتمعت فى شخص واحد صارت حالة بسيطة هى مبدأ للعلوم الثلثة وحالها فى ذلك حال الهيئة التأليفية على ان الملكة لو تعددت بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل

علم عبارة عن ملكات متعددة فلم يصح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بما يفيد فى تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثانى انه يلزم مما ذكر ان من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شىء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفساده ظاهر وجوابه منع حصول تلك الملكات من غير حصول معرفة شىء من المسائل نعم لا يقتضى معرفة الجميع ولا فساد فيه وتحقيق المقام ان العالم بكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها وللانسان بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى تهيؤه له تهيؤ تاما بان يحصل عنده مباديه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها وتسمى هذه المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره اياه بالفعل بان ينظر فى مباديه ويحصله منها مشاهدا اياه ويسمى عقلا مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة استحضاره بعد غيبوبته متى شاء من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل واسامى العلوم وضعت وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من انفس العلوم اعنى التصديقات المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات متفرقة وقضايا متباينة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقايع وتتزايد حسب تزايد الحوادث فلا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل لاحد بل مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها اقاموا ملكة استنباطها لكونها مبدأ قريبا لها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعضا آخر منها شانها غير ذلك بل مسائلها قضايا معدودة واحكام مضبوطة كعلم الكلام مثلا لكن التصديقات المتعلقة بها اعنى العقل المستفاد امر لا يتيسر دوامه لنا بل كما يوجد يفقد وكما يحصل يزول اجروا ما هو ملاك الامر فيه اعنى ملكة استحضاره مجراه وسموها باسمه ثم انهم ربما تسامحوا فاطلقوا اسامى العلوم فى بعض الاستعمالات على مسائلها كما اذا قيل فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع ذلك وذاع حتى صارت اسماء لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامى العلوم تطلق على المراتب الثلثة المذكورة وعلى مسائلها فالاشارة الى تسمية كل منها باسم من الاسامى تقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها به ايضا لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقى معه مدة حياته من العلوم اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم غيرها اشار ههنا الى تعريفها وصرح تسميتها بعد ما اشار الى تسمية انفس التصديقات كما هى الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة الاستنباط كما هو الواجب فى علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة عن اقصى ما يرجى حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده فى تحصيله وقضى

وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله و بالجملة فالاستعداد التام للكل الذى اقيم مقام معرفة الكل مما يقضى العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار كما هو الظاهر فى الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون الا بتكرر الحضور وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد منها ملكة الاستنباط فى علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففى اصول الفقه اجوز بل نقول كلامه ههنا لا يخ عن الاشعار به فى الاصولين لكنه موضع تأمل الثالث ما قيل من ان سياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا الخ يأبى عن حمل ما يفيد على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما بعده لكونه عبارة عن جمع الالفاظ المرتبة الدالة على المسائل وادراكاتها بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانهما الموجودتان فى العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف لاحدهما لا الملكات يرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون و يكفى فى انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها ١٤ وتبويبها وتميز كل واحد منهما باسم خاص لمعنى اغناهم عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة الى ما ذكر دونها من بعدهم وسمو اما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف و به يعدون علماء كما هم عدوا باسامى مخصوصة و ضعوا كلا منها بازاء نوع منه على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل احد مما سمى باسم العلم يجرى مجرى بيان تسمية ما عداه به لشهرة حال هذه التسمية فيما بينهم على الوجه الذى سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرف انفس المسائل مما يأباه قوله يفيد معرفة كذا لان القول بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتفوه به محصل و القول بان المسائل لكونها مقرونة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها و قياس ذلك على قولنا خبر الرسول يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها فى شئ من استعمالاتهم و كذلك يأبى جعلهما عبارة عن ادراكاتها اذ الشئ لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحه باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونفسه بان يقال ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو هو على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال تكلف بارد لا يلتفت الى مثله لاسيما فى التعريفات وبعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفقه عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلى غير متعلق بشخص دون شخص وهى مفيدة لمعرفتها على وجه جزئى متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصولين على ما لا يخفى (قوله لان عنوان مباحثه)

لان عنوان مباحثه

« كان »

اى فى كتب القدماء ثم غير العنوان و بقى الاسم بحاله (قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه) فسمى الكل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفى بالمضاف اليه كما فى شهر رمضان و يمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع فى مباحثه سمى بالكلام لمجرد هذه المناسبة (قوله ولانه يورث قدرة على الكلام) فسمى به تسمية للسبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمى بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن نفع الكلام بطريق الفيض ١٥ والاحسان و نفع المنطق بطريق الخدمة والآلية وكانه نبه على ذلك بايقاع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان مآل الوجهين واحد فقد سها (قوله ولانه اول ما يجب من العلوم) يعنى ان الكلام سبب لتعليم العلوم وتعلمها فكان سببا لها فى الجملة وعلم الكلام اول علم يجب ان يعتنى بشانه لانه اساس المشروعات ولان اول الواجبات اعنى معرفة الواجب تعالى منه فحين اعتنى بامره اطلق عليه اسم الكلام اطلاق اسم السبب على المسبب كما يقال فلان اكل الدم ثم لما اعتنى بشان سائر العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه عليه للوجه المذكور تميزا له عن غيره فصار علما له (قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة) وذلك لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر فى امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه فينبغى ان يعتنى فيه باخذه من افواه الرجال و لا يكتفى بالتأمل فى المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد (قوله ولانه لابتنائه على الادلة القطعية)

كان قولهم الكلام فى كذا و كذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه اول ما يجب من العلوم التى انما تعلم و تتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل و مطالعة الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح

هذاهو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسواقواعد الخلاف لماورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة فى باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولاكافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالى ونفى الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا فى علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيمابين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى رحمة الله عليه لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا و الاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب وقال الاشعرى فان قال الثالث يارب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال الاشعرى فان قال الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى لك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة

يريد ان المعتبر فى مسائله هو اليقين فلابد من اقامة البراهين عليها بخلاف العلوم العملية فان الظن كاف فيها فيكتفى فيها بالامارات (قوله هذا كلام القدماء) اى الملكة التى لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور فى كتبهم هو العقائد الدينية وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لازيد من ذلك (قوله ومعظم خلافياته) اى مسائله الخلافية (قوله ونفى الصفات القديمة) اى الموجودة القائمة بذاته تعالى وقد وافقوا فيه الفلاسفة (قوله الاول يثاب بالجنة)لان الثواب حق مستحق على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته (قوله والثانى يعاقب بالنار)لان العقاب جزاء للمعصية يجب على الله تعالى اقامته (قوله والثالث لايثاب ولايعاقب) اذلا حق له ولاعليه قيل امان يدخل الجنة فيثاب اوالنار فيعاقب اذليس فى الآخرة الافريقان فريق فى الجنة وفريق فى السعير واجيب بانه لوسلم صدق المنفصلة فلايستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب ومعنى كونهما دارى ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لايكونان الافيهما ولايخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قدتظاهرت على ان دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة

« فسموا »

فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضيات حتى كاد لايتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية

قداجتمعت عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لايستلزم الثواب (قوله فسموا اهل السنة والجماعة)قال رحمه الله المشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن بلال ابى برده بن ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عم اول من خالف اباعلى الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريق النبى عم والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ماوراء النهر الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياضى تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان الجورجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى من اصحاب الامام ابى حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لاينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة (قوله ثم لما نقلت الفلسفة) هى الحكمة وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجود الخارجى والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى و الافان احتاج اليها فى الوجودين فعلمه يسمى الطبيعى وان احتاج اليها فى الوجود الخارجى دون الذهنى فهو العلم المسمى بالرياضى ولماكان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله لاجرم شارك العلم الالهى والطبيعى فى كثير من المباحث لكن لما كان نظر العقل فى الكلام مقتفيا اثر هداه ۞ وفى الفلسفة مكتفيا بما يهواه ۞ وقع الخلاف بين العلمين فيما ضلت فى بواديه اوهامه ۞ وزلت فى مباده اقدامه ۞ وصار تلك الاوهام ۞ شبها على قواعد الكلام ۞ فاوردها المتكلمون ۞ ليبينوا مافيها من الخلل ۞ ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ۞ ولما كان لها ارتباط ببعض آخر جر ذلك الى ادراجه وهلم جرا حتى خاضوا فى الرياضيات وهذا العلم الذى ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام

٣ ع ك

فيما بين المتأخرين تحول اليه كلام القدماء شيأفشيأ فكما اتفق الاختلاف فى تدوين مسائله وقع فى تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا وقال بعضهم هو ذات الله من حيث هى وذات الممكنات من حيث استنادها اليه تعالى وقال بعضهم هو الموجود لما هو موجود ويمتاز عن الالهى بكون البحث فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب المواقف هو المعلوم من من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية وههنا نكتة اخرى لابد من التنبيه عليها وهى انه قد انقدح لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التهيؤ لمعرفة الاحكام فقد لايكون المحمولات فى مسائلهما اعراضا ذاتية لشئ

واحدا واشياء متناسبة مطلقا اومن جهة واحدة

> وريئس العلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية وبراهنه الحجج القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية ومانقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانماهو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لايفتقر اليه من غوامض المتفلسفين والافكيف يتصور المنع عماهو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بهما ليتوسل بذلك الى معرفة ماهو المقصود الاهم فقال

فلابأس ان لايكون لاحدهما موضوع معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك فى العلوم الحكمية حيث اراد علماؤها ضبط احوال الموجودات بقدر الطاقة البشرية فجعلوا لكل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشئ واحد او اشياء متناسبة تناسبا يعتدبه مطلقا اومن جهة واحدة علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجائت « قال » علومهم متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال فى العلوم الادبية فاذا امعنت النظر فى الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن لما وجدت فيها قولا شافيا ومنهلا عن شوب الكدر صافيا فليس فيه كثير بأس فتدبر لانه اصابك من بوس (قوله رئيس العلوم الدينية) لنفاذ حكمه فيها (قوله وغايته الفوز) فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات و بما يقتضيه من عمل الصالحات (قوله و براهينه الحجج القطعية) لما عرفت من ان الواجب فى مسائله هو اليقين وانه لايكتفى فيها بالظن والتخمين (قوله فانماهو للمتعصب فى الدين) جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يقصد به

ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق فى مطالبه والثانية من لم يرزق فطنة تفى بتحصيل اليقين فنظره فى مباديه يفضى الى التشكيك فى قواعد الدين فعليه ان يتسم بسمة العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو معوج الدين مخطئ طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله ورده والرابعة من يتوغل فى الخوض فى الحكمة فيقع فى ظلمات الفلسفة فربما يعجب بفكره ورأيه والحق من ورائه (قوله قال اهل الحق) قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا فى سلوك سننهم والاقتداء بسننهم لكنه رح اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف فى هذه المسئلة مبطل لايعبأ به اصلا وبه يظهر ضعف ماتوهم من ان مقول القول جميع ماذكر فى الكتاب على انه مع بعده فى نفسه يمايأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق (قوله واما الصدق) لمابين معنى الحق وموارد استعماله

> (قال اهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل واما الصدق فقدشاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب الواقع وفى الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه (حقايق الاشياء ثابتة)

ومقابله وكان الصدق قريبا منه فى اغلب استعمالاته مفسرا بمافسر به الحق و مستعملا فى الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما يترادفان وهل بينهما تفاوت فى الاستعمالات وان مقابله ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلا للمجمل الواقع فى ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتا مافى الاستعمال بان استعمال الصدق فى الاقوال اكثر من استعماله فى الموارد الاخر واستعمال الحق فى الكل على السواء وان مقابله هو الكذب عرفا وبه ظهر انهما مترادفان ولاتفاوت فيما بينهما غير ماذكر ولهذا قال وقد يفرق بينهما (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) اى كونه بحيث يطابقه الواقع وحاصل ماذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذى يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس اليه الحكم الذى يتعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدرى لانه فى الاصل بمعنى التحقق والحكم فى هذا الاعتبار جعل اصلا ثابتا حتى قيس اليه الواقع والصفتان

فتلازمتان لما علمت ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين (قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ
هوهو) جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر فى مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسباق
وفسرهما بما يعم الكلى والجزئى وتقديم الظرف للتخصيص اى به وحده لامع غيره فخرج بذلك
جزء الماهية وخرج بقوله هوهو الفاعل فان الشئ يكون به موجودا لاهو هو وخرج بتكرر
الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد مابه وحده
يصير الانسان لاغيره انسانا فظهر بماذكرنا انه لاحاجة الى ان يقال جميع مابه الشئ هوهو
لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن
تصور الانسان بدونه فانه من العوارض) فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما
بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور تقرر الوجود لمعروضه خارجا وذهنا من غير ان يتقرر له
وجود وان كان هذا المتصور محالا فى نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لايمكن ان يتصور
تقرر الوجود لشئ خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود ماهيته او ذاتياته هناك فان التصور
والمتصور محالا الان ههنا يظهر ٢٠ ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه

حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هوهو كالحيوان الناطق
للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور
الانسان بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ
هوهو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية
ومع قطع النظر عن ذلك ماهية

يمكن تصور الانسان بدون
تصور عوارضه فقيد
التصور بالكنه اذ التصور
بالوجه يمكن بدون التصور
للذاتيات ايضا فورد عليه
ان بعض العوارض اعنى
اللوازم البينة لايمكن تصور معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بماذكره «والشئ»
بعضهم من جواز كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن
تصوره بدونه فى الجملة وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فانفك فى ذلك
الزمان وبين ذلك بان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لاسبب موجب له والا لما جاز بقاؤه
مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب
ان تعلم ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البتة وعدم كونه
سببا موجبا لايقتضى كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز مجامعته
على ان من اللوازم مالايتم تصور ملزومه الامع تصوره كاحد المتضايفين بالنسبة الى الآخر
ومنها مالايتصور ملزومه الابتقدم تصوره كالملكات بالنسبة الى اعدامها (قوله وقد يقال
ان مابه الشئ هوهو باعتبار تحققه) اى فى ضمن افراده حقيقة فعلى هذا
الاصطلاح لايقال حقيقة العنقاء بل ماهيته بخلاف الاصطلاح السابق
(قوله وباعتبار تشخصه هوية) فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر

وقد يستعمل بمعنى التشخص و بمعنى الوجود الخارجى ايضا (قوله والشئ عندنا الموجود)
اى هما متساويان صدقا واما انه هل هما مترادفان فذكر الشارح ان كلامهم متردد
فى ذلك والمحققون على انه لاترادف بينهما الاترى ان الممكنات محتاجة فى وجوداتها
الى غيرها وغير محتاجة فى شيئيتها فان كل شئ شئ فى حد ذاته وان لم يتصور غيره
اصلا ولهذا يوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظرا الى وجوداتها ولايوصف
بهما بالنظر الى شيئياتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره
فى الخارج يقال له موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده بالاحكام يقال
انه شئ والمعتزلة لما اعتقدوا تقرر الاشياء فى الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم
امتياز المعدومات وانفرادها بالاحكام ٢١ فى الخارج فاعترفوا بشيئيتها

والشئ عندنا هو الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون
الفاظ مترادفة معناها بديهى التصور فان قيل فالحكم بثبوت
حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا
المراد به ان ما نعتقده حقايق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان
والفرس والسماء والارض امور موجودة فى نفس الامر
كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما
يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله
انا ابو النجم وشعرى شعرى على مالا يخفى

(قوله معناها بديهى
التصور) هذا هو
المشهور فيما بين الجمهور
من الحكماء والمتكلمين
قالوا وهذا الحكم ايضا
بديهى خلافا للامام فانه
تصدى لاثباته بالبرهان
ومنهم من تصدى لتعريف
مفهوم الوجود زعما منه
بانه كسبى ومنهم من قال بامتناع تصوره (قوله فان قيل) حاصله ان الوجود اما مرادف للشيئية او لازم
بين لها فالحكم بالوجود على ما علم اتصافه بالشيئية لغو وملخص الجواب ان اتصاف ذات
الموضوع بعنوانه وان كان الاصح انه يجب ان يكون بالفعل لكن لايجب ان يكون
ذلك بحسب الامر نفسه بل يكفى فى ذلك فرض العقل كذلك وهذا شان مانحن بصدده
فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام
فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور نستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك
الاعتقاد الذى هو فى الحقيقة عبارة عن الفرض العقلى و نحكم عليها بالوجود فى نفس
الامر و ظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لايكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته
بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله نجزم بثبوت بعض الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان
ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة العقلية الى
مايقتضى ذاته وجوده او عدمه او لايقتضى شيأ منهما حصل عندنا مفهوم يقتضى

ذاته وجوده فرضا فنعبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت اذلم يعهدلنا شئ مفروض الاتصاف بالثبوت حتى نعبر عنه بلفظ الثابت فنحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت مااتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله انا ابوالنجم بالنسبة الى من يعرف انه مسمى بذلك الاسم ولاقوله وشعرى شعرى فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد من محمولهما مفهومه الظاهر بل مايدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة وبعده ۞ لله درى مااحسن صدرى ۞ تنام عينى وفؤادى يسرى ۞ مع العفاريت بارض قفر ۞ ولقد كشفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلية المقال من غير جلجلة ولاجمجمة فدع عنك ماقيل اويقال فماذا بعد الحق الاالضلال (قوله وتحقيق ذلك) يريد ان الحكم مختلف باختلاف العنوان وباختلاف اخذ اتصاف الموضوع به بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك ان كل قضية تشتمل على عقدين عقد الموضوع وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف المحمول والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد الموضوع قديكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا وقد لايكون كذلك بل امالايكون مستلزما او يكون مستلزما استلزاما غيرجلى فيكون الحكم اذذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى امعان في تصور الطرفين فقط اومع انضمام احساس اوتجربة اوحدس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان (قوله من تصوراتها والتصديق بها) اى بوجودها واحوالها اى ثبوتها لها يريد ان المراد مطلق العلم بالشئ أعم من هذه الثلثة اذلادليل على تخصيصه بواحد منها كما لاحاجة اليه ومن بديع القول ماقيل ان اللام ههنا لاستغراق الانواع بمعونة المقام وستقف على مادعاه الى ذلك (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق) يعنى ان ضمير بها يعود الى حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقائق تصورا لماهياتها وتصديقا بها وباحوالها حاصل لنا ولايخفى فساده فيجب أن يحمل على نوع منه هو التصديق

وتحقيق ذلك ان الشئ قديكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ماكان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا (والعلم بها) اى بالحقايق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقايق « والجواب »

بها بقرينة المقام ولاحاجة في ذلك الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تأنيث الضمير الى وجه سخيف كماتوهم (قوله والجواب ان المراد الجنس) يعنى ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقق جنس العلم بقرينة السياق على ان ماذكره لايستغنى عن الحمل على الجنس ايضا اذ العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لاغنى عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لايكون الابالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق مع تصوراتها والتصديق بها و باحوالها بناء على ذلك القول البديع والمقصود لايتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول اولامبنى هذا الجواب شئ لامستندله والشارح عنه برئ وثانيا القول بان المقصود الاستدلال وهولايتم بدون التصديق بها فقط اومع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا على مااشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد بل الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان لجنس الحقائق وجودا في الجملة وان لجنس العلم المتعلق بها تحققا رد الماذكره السوفسطائية من نفيهما رأسا ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ماشهدت به تلك الاسباب فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات بها يتمسك في المط وهذا هو التحقيق الذى عقد عليه الشارح حل كلام المتن فلاتكن من الخابطين خبط عشواء (قوله منهم من ينكر حقايق الاشياء) ويزعم انه ليس ههنا ماهيات مختلفة وحقايق متمايزة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجوه شتى بل كلها خيالات باطلة واوهام لااصل لها مثل مايظهر للحالم والمبرسم والحاصل انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة هى بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) هم لاينكرون انفس الحقايق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود

والجواب ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لاثبوت لشئ من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ولابعدم ثبوتها (خلافا للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر اوعرضا فعرض اوقديما فقديم اوحادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولاثبوته ويزعم انه شاك وشاك فى انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انانجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان و بعضها بالبيان والزاما انه

فى نفس الامر و يعترفون ثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذليس للعسل وجود فى نفس الامر فضلا عن تكيفه بالكيفيتين واللاادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم ❊ والتباس الحال عليهم ❊ والعنادية اسوأ حالا حيث رفضوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق فى ذلك المقال لايمكن ان يكون فى العالم قوم عقلا ينتحلون هذا مذهبا و ينشعبون الى الفرق الثلث بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه (قوله ان لم يتحقق نفى الاشياء) يريد ان لم يكن النفى وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منفية اذ المنفى هو الموصوف بصفة النفى واذلا نفى فلا اتصاف لشئ من الاشياء به ٢٤

> ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقق والنفى حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولايخفى انه انما يتم على العنادية وقالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها اختلافات ويعرض شبه يفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية

فيلزم تحقق الاشياء وان تحقق معنى النفى واتصف به الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتميز حقيقة من الحقائق فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لاالعندية اذهم لاينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مماذكر ولهذا كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم لالاثبات مذهبنا وهذا « لاينافى » معنى كونه الزاميا الاماتوهموا من انه قياس جدلى مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم فى هذه المسئلة لايمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه اذلا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح فى آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل فى صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم فظن ان كل مايفيد الزام الخصم جدل مركب مما هو مسلم عنده فتفهم واوفى تمام هذا الالزام على العنادية وفى عدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ماذكر فى شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعندية مشتمل على تناقض ظ حيث جزموا بصدق المقدمات التى تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقية فى نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام على الطائفتين فى انكار تحقق العلم بحقايق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فى انكار انفس الحقايق على الوجه المحرر فى صدر البحث (قوله والحس قد يغلط كثيرا) نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سببه كنسبة الحكم اليه وتخصيص

غلطه ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلطه وعدم الاعتداد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لاشهادة لمتهم (قوله لانا فى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) فان قلت انى لنا احاطة اسباب الغلط برمتها حتى يعرف انتفاء جميعها قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالمحسوس من بداهة العقل وماظن من ان العقل بديهته جازم بذلك فسهو ظ (قوله والاختلاف فى البديهى) جواب عن شبهة القدح فى البديهيات كما ان ماقبله جواب عن شبهة القدح فى الحسيات ومابعده جواب عن شبهة القدح فى النظريات ٢٥ واما قوله وتعرض شبه نفتقر فى حلها

> لانا فى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف او الخفاء فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاينافى حقية بعض النظريات والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا للاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اى محب الحكمة (واسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به اى يتضح ويظهر مايذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم

الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح لا فى الجزم بها ولا فى بداهتها لان العقل انما يجزم بها بديهته لابنظره حتى يحتاج فى ذلك الى دفع الشبهات ورفع الاحتمالات حتى لو عن له شئ منها لايلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فربما احتاج الى النظر والتأمل لكن لالتحصيل الجزم بل دفعا لدغدغة المتعلم وجذبا بضبع الافهام القاصرة فى مظان الذلل (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور) عرفه بناء على انه كسبى يمكن تعريفه لاكما قال الامام من انه بديهى ولا كما قال بعضهم من انه يعسر علينا تلخيص العبارة الكاشفة عن ماهيته واختار هذين التعريفين لكونهما احسن ماقيل فى تعريفه واكشفه عن حقيقته والاول منهما احسن من الثانى لان مفهومه فى نفسه امر واضح وشئ جلى لايحتاج فى فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين فى ماهية العلم والثانى لايوافقه فى شئ من ذلك كما يطلعك عليه فى موضعه (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشار به الى ان المراد بالمذكور ماصح ان يستحضر بعبارة آلة عليه وان المراد بالذكر ماهو باللسان كما هو المتبادر لا ماهو بالقلب او ماهو خلاف النسيان (قوله فيشمل ادراك الحواس)وهو الموافق لمذهب

٤ ع ك

اليه الشيخ الاشعرى من أن ادراكها من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين والجمهور على انه نوع من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو المناسب للعرف واللغة (قوله صفة توجب تميزا) لاخفاء ولاخلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثانى والثانى معلوما للاول وتسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لادليل على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لايحتمل النقيض واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هى مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار من الكيفيات النفسانية وصار تفسيره ماذكروه انه صفة توجب تميزا اى كشفا لشئ خرج به ماعدا الادراكات لايحتمل النقيض اى لايحتمله ولايجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله انه لايكون معه عند المميز احتمال نقيض المميز تجويز وقوع الطرف المخالف له لاحالا ولامألا فخرج الوهم والشك والظن لان شيأ منها لايدفع النقيض بل يجامع كل منها احتمال وقوعه راجحا اومساويا اومرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطئ والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع النقيض . ألا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب جازان يزول ويحصل بدله اعتقاد ٢٦ النقيض بخلاف العلم فانه لايبقى معه تجويز النقيض لافى الحال لكونه جازما ولافى المأل لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق

> صفة توجب تميزا لايحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى

فان تعلقت بماعدا النسبة التامة تسمى تصورا وان تعلقت بها تسمى تصديقا «وللتصورات» ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق باعتبار متعلقه على ماعرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وجيه وتفسير لقيوده بالقبول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبدع ❊ ولاالتزام تعسف مستبشع ❊ وتفصيل جملة ماقيل فيه ❊ وتميز غثه من سمينه ببيان نفيه ❊ يستدعى مزيد بسط الكلام ❊ يضيق عن احاطته نطاق هذا المقام (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) المراد من المعانى ماليس من الاعيان الخارجية كليا كان اوجزئيا وقدمر الخلاف فى جعل الادراكات المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بمابين المعانى لاخراجه ومن قال به اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا فى محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلناه بعد غيبة المادة قلت هذه مغلطة نشأت من اخذ مابالذات مكان مابالعرض فان المدرك اولا وبالذات فى الصورة الاولى مفهوم كلى وفى الصورة الثانية امر خيالى والخيالى وان كان لاشيأ محضا عندنا لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه

وليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعانى لكن نمطا بقتهما للامر الخارجى وكونهما وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما (قوله وللتصورات بناء على انها لاتناقض لها) اى لمتعلقاتها على ماصرح به فى بعض كتبه ولانه لاتناقض حقيقة بين الادراكات الاترى ان الايجاب والسلب مرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها وفى قوله على مازعموا اشارة الى ضعف فيه ذهابا الى المثل السائر ان زعموا مطنة الكذب وقد صرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية و يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صهالا اللهم الا ان يقال انه ليس بتميز قال وفى اعتبار النقيض للتصور وا خذ التصور العلمى مشروطا بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد ماقيل من ان نقيضى المتساويين متساويان ونقيضى المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض الموضوع محمولا فيلزم على ماذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض ٢٧ واراد بذلك الاشكال انه يلزم

> وللتصورات بناء على انها لاتناقض لها على مازعموا لكنه لايشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن

ان يكون تصور الشئ بوجه ما تصورا علميا مشروطا بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ مالم يحصل هذا التصديق عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق مسبوق بالتصور فالمأل اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت ان اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى لايلزم ان يكون بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا حق لكن الاول فى غاية السقوط اذ المحمولات فى القضايا المذكورات ثابتة لما اريد بموضوعاتها فتكون صادقة قطعا غاية مافى الباب ان عقود موضوعاتها غير ثابتة حقيقة ولايضر ذلك فى ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن ان يتفصى عنه بارتكاب تأويل وهو ظاهر ثم ان العاقل اذا انصف وتأمل حال المعلومات التصورية فى نفسها مجردة عما يقارنها غالبا من وقوع نسبة ما ملحوظة معها اجمالا او ارتفاعها لم يجد بينها تنافيا وتدافعا اصلا بخلاف المعلومات التصديقية فانها على طريقين وقوع وارتفاع اذا لاحظهما العقل يجدهما متدافعين وجودا وعدما البتة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه بان التصور لايتصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصورا كان او تصديقا فله ارتباط عقلى بمتعلقه لانه ظله وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط سبب

لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما كان المقصود من العلوم التصورية هو مجرد ملاحظة ما هى ظل له وحكاية عنه ليتمكن من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وستعرف معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه البتة بخلاف العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هى ظل له كائنا ما كان بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين فى نفس الامر او ارتفاعها وهما طرفا نقيض احدهما واقع والآخر مرتفع البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق به تصديق يصير سببا لانكشافه على انه هو الواقع فى نفس الامر فلاجرم كان العلم التصديقى لمعرض من المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ما هو فى نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف التصديقات واما تصور الانسان حيوانا صهالا فقد انكشف لك مما سبق ان صورة الحيوان الصهال ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا الا لانكشافه ولا خطأ فيه اصلا لكنك اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فالخطأ انما هو فى هذا الحكم الضمنى الاجمالى لا فى التصور وكشفه

ينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل الظن (للخلق) اى للمخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق

لا يقال قد يحصل مفهوم الحيوان الصاهل فى الذهن فيجعل « فانه »

آلة تصور ما يطابقه من افراد الفرس فلا كلام فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صهال ضاحك فالمحكوم عليه ههنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليها الا انا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس بسبب الانكشاف ما يطابقه ويصدق عليه فان حكمت على ما هو سبب لانكشافه وآلة لملاحظته فحكمك انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابق لتلك الافراد فاما ان الحاصل فى ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصاهل بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ الى مسماه فذلك الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها فى الحقيقة لا هذا المفهوم وهذا هو السر فى عدم اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب عن حقايق هى لب الالباب ودقايق تميز القشر عن اللباب (قوله وينبغى ان يحمل التجلى على الانكشاف التام) بل يجب ذلك لانه هو

المتبادر من لفظ التجلى لغة ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل بالطريق الذى سمعت يشهد بذلك موارد استعماله (قوله فانه لذاته لا بسبب من الاسباب) اراد ان ذاته تعالى كاف فى حصول صفة قديمة قائمة به تعالى يوجب انكشاف المعلومات له تعالى لانه كاف فى نفس الانكشاف على ما رآه المعتزلة والفلاسفة فلهذا اردف قوله لذاته بقوله لا بسبب من الاسباب (قوله والا فالعقل) لما كان ملاك الامر فى الادراك الانسانى حسيا كان او غيره هو العقل لما سيجئ من انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بين الجمهور جعل العقل هو المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة بخلاف الحواس وان صح اطلاق المدرك عليها باعتبار انها سبب للادراك فى الجملة (قوله كالنار للاحراق) هذا مبنى على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدأ القبول والنار مبدأ التأثير والايجاد على ان نسبة النفس الى ادراكاتها نسبة الفعل والتأثير عند المعتزلة الا انهم الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكاتها وسائر افعالها نسبة القبول والمحل كذلك نسبة النار الى الاحراق

فانه لذاته لا بسبب من الاسباب (ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل) بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان لة غير المدرك فالحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تع لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى اليه فى الجملة بان يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة

(قوله والحواس والاخبار الات وطرق) جعل الاخبار طرقا باعتبار انها بمنزلة الطريق فى وصول العلم اليه واما جعل الحواس الات فاما ان يكون ذلك ايضا بناء على الشبه والمجاز وجعل الادراكات من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الالة هى الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب فى وصول اثره اليه فالالة ما هى واسطة فى صدور الفعل من الفاعل لا فى قبول المنفعل ولهذا تراهم لا يفردون بها ذ كرا بل يجعلونها من تتمة الفاعل ولا يبعد كل البعد ان يعتبر الالة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو رأى من يجعل جملة الشرائط من تتمة العلة المادية (قوله هذا على عادة المشايخ فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة) يريد ان المراد بالسبب هو المفضى فى الجملة وهو غير منحصر

فى لثلثة لكن الغرض الكلامى غير متعلق بتعديد انواعه وتفصيل احكامها لان غرضه الاصلى هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسبما يحتاج اليه فى ذلك بخلاف الفلسفى فان مقصوده ليس الامعرفة احوال الموجودات على ماهى عليه فى نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر فى شئ هو من جملتها فظهر انه ليس على المتكلم فى الاعراض عن تلك لتدقيقات عار ولاشنار ۞ ولاالفيلسوف من التعرض لها بدوخيار ۞ وانما جعل ذلك الاقتصار من دأب المشايخ لما عرفت من ان المتأخرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات ۞ بل ادرجوا فيه معظم الطبيعيات (قوله عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لايشك

فيها) يريد تفصيل الباعث على التعرض لبعض الاسباب المفضية واهمال بعضها فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لاخفاء فى ثبوتها ولا فى سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب فى تلك الادراكات هو العقل لثبوتها فى البهائم دونه فلاجرم جعلوها من الاسباب (قوله وكان مرجع الكل) اى فى الاقسام الاربعة الى العقل اما رجوع البديهيات والنظريات اليه فظ واما رجوع التجربيات والحدسيات فلاحتياج كل منها الى قياس خفى ينضم الى التجربة « يعنى » والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر فى الكل هو العقل (قوله بان لنا جوعا وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما مايدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة فى الذئب معنى موجبا للنفرة وفى السخلة معنى يوجب العطف عليها فلوسلم ادراكها غير ماينالهالحس الظ فلايلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون لها آلة اخرى (قوله وان كان فى البعض باستعانة من الحس)

عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول اوغيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولماكان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولمالم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات اوبانضمام حدس اوتجربة اوترتيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس (فالحواس) جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة (خمس)

كالتجربيات فان العقل لايستغنى فى الحكم بها عن تكرر المشاهدة وكالحدسيات فان مباديها من المشاهدات (قوله يعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها) فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالآلات المذكورة (قوله فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لايجوز ارتسام صورة المادى فى المجرد وانه لايكون الواحد مبدأ لاكثر من واحد وشئ منها غير مسلم عند المتكلمين (قوله بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ) هذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لوكان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما فى الماوس ولهذا قالوا وصول

الهواء الى قرب الصماخ كاف فى ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة فى مقعرها شرط فى ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل فى داخل الصماخ وخارجه بان يدرك اولا ما فى الداخل ثم يتبع ما فى الخارج فيدرك جهته وقربه وبعده (قوله يعنى ان الله يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) بطريق جرى العادة من غير تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها ولا ارتسام صورة فيها كما يزعمه الفلاسفة (قوله تتلاقيان ثم تفترقان) اما ان ينعطف النابت يمينا فينفذ الى الحدقة اليمنى او ينعطف النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على مااختاره جالينوس واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ماذكره غيره فهذه العبارة تنتظم على كلا المذهبين (قوله وغير ذلك مما يخلق الله تعالى اه) مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والتشابه والاختلاف وكالترتيب والنقش والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب وكالرطوبة واليبوسة

يعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة فلايتم دلائلها على الاصول الاسلامية (السمع) وهى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك (والبصر) وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتأديان الى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهى قوة مودعة فى الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح

وكالقرب والبعد قالوا هذ الاشياء مع ماذكره الشارح هى الامور المنكشفة بواسطة
حس البصر ولايضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان
الغرض تعديد مطلق المبصر واما المبصر اولا و بالذات فالمشهور عند الجمهور انه الضوء
واللون فقط وماعداهما انما يدرك بواسطتهما على قياس الغرض الاولى وغير الاولى والمعدود
من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا و بالذات (قوله بطريق وصول الهواء
المكيف بكيفية ذى الرائحة) ٣٢ عند المجاو رولا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية
ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة
فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها
الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن
يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و نحو
ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) اى
من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ماوضعت
هى) اى تلك الحاسة (له) يعنى ان الله تعالى قد خلق
كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع
للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها
مايدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوزا ويمتنع ذلك
ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق
الله تعالى من غير تأثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب
صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست
الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان
(والخبر الصادق) اى المطابق للواقع

على اصول الفلسفة فاعل
ذلك الهواء لايخ عن امتزاج
من العناصر وتفاعل فيما
بينهما يقبل به مزاجا
مايستعد بذلك لقبول
تلك الكيفية بل ولايخلو
فى الاكثر عن مداخلة
اجزاء كثيرة متحللة من ذى
الرائحة حتى ظن ان
الكيفية المشمومة هى
كيفية تلك الاجزاء البتة
لكن الحق ان الشم
يحصل بالطريق الاول
ايضا (قوله بمخالطة
الرطوبة اللعابية التى
هى فى الفم بالمطعوم)
فاما ان تتكيف تلك الرطوبة
بكيفية المطعوم وتصل
الى الذائقة فيكون
المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان تصل اجزاء من المطعوم «فان»
بدرقة الرطوبة اللعابية الى الذائقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ماقيل
فى الشم (قوله وهى قوة منبثة فى جميع البدن) اراد به جميع ظاهره اى جلده كما صرح
به بعضهم واما باطنه ففيه اشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على
ماصرح به فى الكتب الطبية (قوله من غير تأثير للحواس) لا على وجه الايجاد

كما هو رأى المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ماهو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند
الطائفتين منع الجواز (قوله فان الخبر كلام يكون لنسبة خارج تطابقه او لاتطابقه) المراد
من الكلام ماهو مصطلح الادباء ولاشك ان الكلام الخبرى يدل على نسبة تامة بين شيئين
معينين اعنى تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما اولا وقوعها والتصديق
كما نبهت عليه ظل لمتعلقه وحكاية عنه يشاهد به حاله و بهذا الاعتبار يدل الكلام
على وقوع تلك النسبة اولا وقوعها فى نفس الامر وذلك اعنى حال النسبة من الوقوع
واللاوقوع فى نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة فى كلامه
ذلك التصديق الذى يدل عليه الكلام اولا و بالذات على ماهو مختار بعض الافاضل
فمعنى مطابقته وعدم مطابقته للواقع فى غاية الظهور ٣٣ وان اريد بها مايدل عليه ثانيا

فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة
فيكون صادقا او لاتطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب
على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ
على ماهو به ولا على ماهو به اى الاعلام بنسبة تامة
تطابق الواقع او لاتطابقه فيكونان من صفات المخبر
فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف
وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة (على نوعين احدهما
الخبر المتواتر) سمى بذلك لما انه لايقع دفعة بل على
التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم
لايتصور تواطؤهم)

و بالعرض من الوقوع
او اللاوقوع على مايصرح به
الشارح كثيرا فالحال فى عدم
المطابقة ايضا ظاهر لان
التصديق اذا لم يكن مطابقا
كان مايشاهد به و يكون آلة
لملاحظته من حال النسبة
غير حالها الواقع وغير
مطابق له ايضا واما اذا كان
مطابقا فالملاحظ به
نفس الواقع والمطابقة
لاتتصور الا بين الشيئين وغاية
٥ ع ك مايمكن ان يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهدة بالتصديق
ومدلولة للفظ الخبر غيرها من حيث هى هى وواقعة فى نفس الامر فيفرض المطابقة
بينهما بهذا الاعتبار فتدبر وتخبر (قوله اى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لاتطابقه) اراد
بالنسبة التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام والتصديق فانه وان كان معلما حقيقة
لكن لايلتفت الى اعلامه ولايعتد به ولايقال ان المخبر اعلمه وظهر من تفسيره ان المراد بالشئ هو
النسبة و بما هو ملتبس به هو الوقوع او اللاوقوع وقد يقال المراد بالشئ المخبر
عنه وهو المحكوم عليه على ماهو المناسب للعرف واللغة و بما هو به ثبوت المسند له
او انتفاؤه عنه (قوله لانه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالى) والتواتر لغة التتابع
واصله من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اى جاءت بعضها فى اثر بعض وتراوترا

من غيران ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد واصله وترى (قوله اى لايجوز العقل توافقهم) لاقصدا بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر عدد شانهم هذا لا ان لايحصرهم عدد ولايحويهم بلد كما ذهب اليه جماعة ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم فيهم كما اوجبه الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا عبرة ٣٤ فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين اوسبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم تمسكا بما لامساس له بهذا المط وقد فصل تمسكاتهم مع الجواب عنها فى المطولات (قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة) يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حد الايتصور تواطؤهم على الكذب ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم بلا ارتياب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدقه ومسبب عنه معلوم يحققه (قوله والاول اقرب) اى معنى (وان كان ابعد) اى لفظا اما الثانى فظ واما الاول فلان ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا بل مفسدا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية فى الازمنه الخالية فى البلدان الغير النائية لا بالتواتر (قوله الثانى ان العلم « كالسمنية » الحاصل به ضرورى) فان قيل انى نتصور صحة ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر الدال عليه دائر على السنة جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبى وابو الحسين الى انه نظرى اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة ببلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما وهو حصول العلم القطعى كما اشرنا اليه (قوله فتواتره م) اذ قد قيل ان عدد

اى لايجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة (وهو) بالضرورة (موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية) يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثانى ان العلم الحاصل به ضرورى وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام فتواتره مم فان قيل خبر كل واحد لايفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لايفيد اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لايكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت ولا الاختلافات ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء

النصارى المخبرين عن قتل عيسى ع م لم يبلغ حد التواتر فى الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليه من بعيد مصلوبا فشبه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام و بلوغ عدد اليهود المخبرين عن تأبيد دين موسى ع م حد التواتر فى كل طبقة ممنوع ولعل ذلك فى الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون بعث محمد ع م فى التورية على انه قد قيل ان بخت نصر قد استأصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد والشذاذ وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع فى معارضة القاطع وشرط التواتر ان لايعارضه قاطع وقد يتمسك فى اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى ع م والجواب بعدما عرفت ان المخبرين فى الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى ع م ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه اله لايصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان ٣٥ صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط التواتر فى خبرهم بين لاسترة به (قوله كالسمنية) هم قوم من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد يوجد فى بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما (قوله والرسول انسان) جعل النبى فى شرح المقاصد مرادفا للرسول وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى الآية ويشهد به الحديث على ما روى انه سئل عن الانبياء فقال مأته الف واربعة وعشرون الفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمأة وثلثة عشر جما غفيرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوى من ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبى يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بنى اسرائيل قال ولذلك شبه النبى ع م امته بانبياء بنى اسرائيل لكنه

كالسمنية والبراهمة قلنا ذلك ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى جميع الضروريات (و) النوع (الثانى خبر الرسول المؤيد) اى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول انسان

لماكان مخالفا لماذكره فى قوله تعالى فى حق اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لايلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعة اشار الى فرق آخر هو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحى والنبى يقال له ولمن يوحى اليه فى المنام والى آخر ذكر صاحب الكشاف ان الرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبى غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه الشارح ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف ماورد فى الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لماروى عن ابى ذر رضى الله عنه انه سئل رسول الله صلعم كم انزل الله من كتاب فقال مأته واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل والزبور

والفرقان قال رحمه الله فقيل الرسول من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة ولايخلو ايضا عن شوب وقال وفى كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو

بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله (وهو) اى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) اى العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل

المخبر عن الله بكتاب او الهام او تنبيه فى منام (قوله المعجزة امر) يعم الفعل كنتق «وهو» الجبل وفلق البحر والترك كالامساك عن القول المعتاد والقول كالاخبار عن المغيبات (قوله خارق للعادة) بان يظهر اثر من امر لم يعتد ظهور مثله عن مثله كترتب ضرر شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث فى خيوط و ينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن هذا العمل فى الاكثر لكن ربما يترتب عليه اذا صدر عن بعض العملة ببعض الامكنة فى بعض الازمنة على شرائط مخصوصة امالمجرد ارادة الفاعل المختار على ماهو قاعدة الملة اولتأثير من نفسه الخبيثة مع الشرائط المعينة على ماهو قانون الفلسفة فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله عقيبها ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فرية بلامرية ولامتمسك له فى جريان التعلم والتلمذ فيه اذلايتم به عمله (قوله قصد به) اى اراد به الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لافاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى او مايقوم مقامه على ان قصد اظهار الصدق يقتضى سابقية الصدق فخرج بهذا القيد السحر والشعبذة والكرامات والارهاصات

وما يجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة ولهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لايصدق على شئ من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعى النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة وتمتاز بها عن ماعداها والمرجع فى معرفته الى وقوع العلم الضرورى بصدق المدعى للمشاهد المسترشد ولادور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على مامر نظيره مرتين وعلى ماذكرنا فتقييد الامر بكونه خارقا للعادة مما لاحاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول فى تعريف المعجزة فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبى بناء ملتمسك باقواله ولهذا قال خبر الرسول دون خبر النبى (قوله هو الذى يمكن التوصل) قيد التوصل بالامكان اذلايشترط فى كون الدليل دليلا التوصل بالفعل بل يكفى فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنده التوصل به اى يتمكن منه و يقدر عليه من قولهم فلان لايمكنه النهوض اى لايقدر

عليه فالامكان بالمعنى اللغوى وحاصله ان الدليل مايصلح لان يجعل وسيلة الى العلم بمطخبرى بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة

وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر

بسببها يستعقب النظر الصحيح فى الدليل علمه بطريق جرى العادة او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لاتفارقه توصل به ناظر اولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة اذلايمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس فى نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضى اليه بطريق الاتفاق وخرج بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لايفيد الا الظن و بقوله بمطخبرى المعرف وهذا التعريف يشتمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر الصحيح فيه الى العلم بمطخبرى وجوابه ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل وان كان مدلولا باعتبار آخر (قوله قول مؤلف) القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مؤلف ايتعلق به من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية و بقوله يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيأ من ذلك لايسمى دليلا عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف للآخر عندهم هو استلزامه

بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه مأخوذا على الوجه المعتبر فى كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر فى الواقع ثم ان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها فى الواقع تستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات غيره فان المعتبر فيها اما الظن او التسليم او التخييل او الشبه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه اذ لا علاقة عقلية بينه و بين شئ من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف للآخر استلزامه اياه فى نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره فى هذا المقام فقد اخطأ اذ شئ مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فرتبت ترتيبا خاصا فيحصل حينئذ نفس الشئ المنظور فى احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين انما النزاع فى ان لفظ الدليل هل وضع

فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم

بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة (قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) اى لا قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا الحصر غير حقيقى « فالقطع » فلا ينافى تقسيم الدليل الى المفرد والمركب (قوله فبالثانى اوفق) اذ العلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لفظيا لم يبالغ فيه بايراد القيود المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا وجه لابطاله ببطلان عكسه اوطرده، وتحقيقه انه قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان تيقن بعضها مستفاد من بعض آخر منها اما بمجرده كمعرفة المقدمات المرتبة على هيئات باقى الاشكال اومع النظر فيه اوفى احواله كمعرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة العالم لكن لم نعرف ان الدليل على اى من هذين البعضين يطلق فنبه بهذا التعريف على ان الدليل هو البعض الذى يلزم من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ آخر اى تيقن البعض الآخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا واما الاعتراض عليه وعلى ماقبله

بمبادى الحدس فان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة القدسية يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف عليها او بان المبادى التى يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر ليست بادلة و يصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفى وان كان المقصود ابطال عكسهما لعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الثانى وصدق الدليل عليها فجوابه

فالقطع بان من اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه اوتواتر عنه ذلك

منع صدق الدليل عليها (قوله فالقطع بان من اظهر الله الخ) يريد ان المعجزة كما تدل على صدقه فى دعوى الرسالة كذلك يدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت اوفرعية وبهذا القدر يتم المقصود ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى بيانه فيما بعد (قوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض) هذا هو المعنى الاصلى للتيقن يقال يقنت الامر بالكسر يقينا وايقنته واستيقنته وتيقنته اى علمته وزال شكى ويقابله الظن ولكنه اعتبر فيه الثبات عرفا وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الثبات عليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من التيقن صرح بالمعنى المراد فى كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى التيقن وان منها مايقارب الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صورة القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء اذ يكون فى المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن ههنا كان العمدة

فى اخذ العقائد الدينية هو السماع لا العقل (قوله او بغير ذلك ان امكن) كالالهام
اوالسماع منه عم فى المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكعلم ذلك ببلاغته واسلوبه
كما يعرف بذلك كلام الله ٤٠ (قوله هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله)
الاول ادراك تصورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديقى لحس البصر مدخل فيه ايضا (قوله بمجرد كونه خبرا) يريد ان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستبدا بافادة العلم بمضمونه مفصلا ولو بالنظر فى احواله والخبر المقرون بالقرائن فى الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تسارع قومه الى داره فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم يحصل من اجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القرائن ليست مما يمكن ضبطه اجمالا ولا التنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها واختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع
فهما مستبدان بافادة مدلوليهما تفصيلا والدليل انما يدل على « وهو قوة »
صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكأنا ما كان فلم يعتد به واسند العلم بمضمونهما اليهما
(قوله وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر) امالانه خبر جمع لا يجوز تواطؤهم على الكذب سمعا

او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول عليه السلام فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من فى رسول الله عليه السلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضرورى فى المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول عليه السلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عم والاستدلالى هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعى وهو الاستدلالى فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر فى النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول عم وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا (واما العقل)

واما لان الاجماع لابد له من سند فالاجماع على قبوله فى الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى السند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظ وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع من الكتاب والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتأمل (قوله هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) اى الاحساسات فان من زال عقله كما لا يعلم لا يدرك وهذا المعنى هو الذى عبر عنه ابن سينا فى الحدود بصحة الفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اى صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت اوغير ٤١ حسية عند سلامة الآلات اى
الحواس واما عند عدم سلامتها كما فى حالة النوم والسكر والشك فيتخلف عنها العلم (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات) وفى بعض النسخ يدرك بها الغائبات
٦ ع ك فلو صح فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة اوالة قالوا انه جوهر بسيط
او جوهر لطيف مشابك للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عم ان الله تعالى خلق العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقى بك اكرم وبك اهين وبك اعذب وبك اثيب وبقوله عم اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به ثم انهم قد تعارفوا على اطلاق المشاهد للمحسوس والغائب للمعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل للمحسوسات بالمشاهدة ظ ومعنى ادراكها للمعقولات بالوسائط انها تتأمل فى احوال المحسوسات وتقيس بعضها الى بعض فتتنبه لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معانى كلية وتجزم بنسب بعضها الى بعض ثم تتوسل بها الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب جهدها وجهدها وجدها وجدها (قوله لما فيه من خلاف السمنية فى جميع النظريات) سواء كان فى الالهيات او الحسابيات او الهندسيات نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا

وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (فهو سبب للعلم ايضا) صرح بذلك لما فيه من خلاف الملاحدة والسمنية فى جميع النظريات

انكروا افادة الخبر المتواتر ايضا وعلى هذا فالانسب ان يقال فى جميع العقليات (قوله وبعض الفلاسفة فى الالهيات) نقل عن ارسطوانه قال لايمكن تحصيل اليقين فى المباحث الالهية وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق والمهندسون انكروا افادته فى الالهيات بل فى الطبيعيات ايضا واعترفوا بها فى الهندسيات والحسابيات (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الارآء) هذا يصلح ان يكون حجة على المنكرين فى الالهيات خاصة وللمهندسين ايضا لاللمنكرين مطلقا اللهم الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن دلالة العقل فى بعض الصور كان متهما فلاعبرة بشهادته اصلا (قوله ففيه اثبات مانفيتم) من افادة النظر العلم فى الالهيات فان هذا النفى حكم فى الالهيات لكنه انما يرد لوادعوا العلم بماذكروا ٤٢ واما اذا اكتفوا فيه بالظن فلاتناقض فى كلامهم

> وبعض الفلاسفة فى الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات مانفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او اما ان لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء

بناء على مانقله رحمه الله عن الامام الرازى من انه لانزاع فى افادة النظر الظن وانما الخلاف فى افادته اليقين (قوله فان زعموا) يعنى ان اعترفوا بعدم الافادة حذرا من التناقض وادعوا ان ماذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم فالجواب ان يقال ان افاد ماذكرتم بطلان مذهبنا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا فى الجملة وان لم يفد كان لغوا « واستدلال »

وبقى دليلنا سالما عن المعارضة هذا تقرير الجواب على وفق كلام شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله اما ان يفيد شيأ ولا يرد عليه ماقيل من ان غرضهم الزام خصمهم بما هو عنده مسلم (قوله فان قيل) هذه شبهة من قبل السمينة يفيد عدم العلم بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به فى مطالبه لابد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل كلامه بابطال ايهما كان (قوله لزم اثبات النظر) اى افادته للعلم (بالنظر) اى بافادته (قوله وانه دور) اى مثل الدور فى استلزام تقدم الشئ على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بالافادة والموقوف عليه نفسها فجوابه ماشير اليه من ان المتمسك بالنظر لابد له من العلم بافادته لانه قد اتخذه آلة وتوسل به فى اثبات مقاصده فلابد له من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا ان فيه تناقضا وردوا على من قال نفى الشئ بنفسه تناقض لا اثباته بنفسه (قوله قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف) هذا اختيار للشق الاول

من ترديد السؤال كما اختاره الامام الرازى وقوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثانى على ماهو مختار امام الحرمين (قوله واستدلال من الاثار) فان اثر العقل هو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت فى افراد الناس جدا (قوله وشهادة من الاخبار) مثل قوله عم كل ميسر لما خلق له وقوله فى حق النساء هن ناقصات العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) يريد ان النظرى المطلوب افادة النظر للعلم معبرا عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ح ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا استحصال افادة نظر ما للعلم على ماهو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لامعنى للنظر سوى ذلك وهذا يفيد بالضرورة ينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح مفيد ٤٣ على ما ادعاه الآمدى

> واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظر قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفى تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب (وماثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبديهة)

نضم اليه انه ليس افادته بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك فى العلة يعطى الاشتراك فى الحكم فثبت المطلوب بلا دور ولا تناقض هذا تقرير الجواب على وفق كلامه قال وهذا معنى ماقال امام الحرمين لابعد فى اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وغيره ولايخفى مافيه من البعد والسخافة والمذكور فى شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع فى قولنا النتيجة فى كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ماهو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلتزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لايلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة فيمكن منع ذلك ههنا ولم لايكفى معرفتها من بعد نعم لابد للمتمسك بالنظر فى مطالبه الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلى مفروغا عنه لئلا يفتقر الى اثباته فى كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك فى كل مطلوب فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد

الانظار الواقعة فى الاقيسة الصحيحة علما بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى اذا تعرفناه
ونظرناه فى حال الانظار المفيدة والعقود المفادة ظهر انها علوم ثم ان النظر المفيد له
مأخوذ على وجه الالية لايمكن ان يلتفت ح الى حاله ولاالى حال العقد المستفاد منه حتى
اذا استأنفنا النظر متعرفا ٤٤ بذلك وجدناه من جملة ما علمنا افادته معلوم الحال عند

اى باول التوجه من غير احتياج الى التفكر (فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل (وماثبت بالاستدلال) اى النظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يختص الاول باسم التعليل والثانى بالاستدلال (فهو اكتسابى) اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتسابى اعم من الاستدلالى لانه الذى يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولاعكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال

ذلك جملة ثم لايحتاج الى نظر آخر لعلم حال هذا النظر المستأنف مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا تحت الكلية فتدبر هذا ما عندى من تحقيق المقام وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازى عنه فتأمل والله الموفق والمعين (قوله اى باول التوجه من غير احتياج الى الفكر) اردفه به لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهة والثانى بالنظر الى المعنى المراد منه عرفا (قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء) بل ظن ان الكل ماعدا ذلك الجزء اوماعدا الزيادة المضافة اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان مالايطابق شيأ لايكون تصورا له على ماسلف تحقيقه (قوله اى حاصل «فظهر» بالكسب وهو مباشرة الاسباب) الكسب وكذا الاكتساب يطلق فى عرفهم على مباشرة الاسباب كما فى مباحث الافعال وعلى الاستدلال كما فى مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثانى اظهر وانسب باول كلامه (قوله ويفسر بما لايكون تحصيله مقدورا للخلق) اى لايكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله

ضروريا لازما لاتجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطرارى ويختص بعلم الانسان بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورى المقابل للاستدلالى ذهابا الى ان شيأ من اقسامه لايحصل بمجرد مباشرة سببه المقدور لنا فلانتمكن من تحصيله ومالانتمكن من تحصيله لانتمكن من تركه ومالايتمكن من تركه وتحصيله لايكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ماقيل من ان الشارح اراد ماليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ماليست القدرة مستقلة فيه ليس بشئ (قوله فظهر انه لاتناقض) يريد ان صاحب البداية لما جعل الضرورى عبارة عما يحدثه الله تعالى فى نفس المخلوق من غير كسبه ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذى هو صرف العقل والتوجه والاخطار اشتمل كلامه ٤٥ على تناقض ظاهر لكنه يندفع

فظهر انه لاتناقض فى كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضرورى وهو ما يحدثه الله تعالى فى نفس العبد من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابى وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالى يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى فى القلب بطريق الفيض (ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ

بما ذكره من اشتراك الضرورى بين المعنيين (قوله وتغير احواله) اى احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق مايفضى الى العلم فى الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية ماهو مقدور لنا حاصل بمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لابد منه فى معرفتها ولهذا قد يعرض الجوع المبرح ولانشعر به للاشتغال بمهم قلت ممنوع وانما الذهول عن الشعور بالشعور وتحقيق ذلك على اصول الفلسفة ان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك والشئ وعوارضه لايغيب عن ذاته فيدوم ادراكه بهما بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كما لايلزم اصله لايلزم دوامه فيحتاج فى ذلك الى التوسل بالاسباب والشيخ الاشعرى يحيل امثال ذلك على جريان العادة وقد يتنبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى فى ارداف اول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسيرا بما يراد منه فتدبر (قوله والالهام المفسر) اشار به الى ان الالهام قد يفسر بما يعم مابطريق الفيض

اى من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما بطريق الاستفاضة وتعريفه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى فى القلب مشعر بكون الملقى
من الصورة العلمية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة فى قوته المدركة من حيث هى
كذلك فتأمل (قوله عند اهل الحق) احتراز عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض
انه من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها
بارسال الرسل وانزال الكتب ٤٦ او بدلالة العقل وقدير ان الالهام يطلق على
معنى اعم (قوله الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له)
اذ الالهام ليس بسبب لمعرفة
فساد الشئ ايضا ويمكن ان
يقال المراد من صحة الشئ
تقرره وتحققه على الوجه
المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا
على ان المراد بالشئ المعلوم
كما يقال صح الخبر وصح
الحديث والمقصود ان
الالهام ليس سببا لليقين
وان كان لا يقصر عن افادة
ظن ما (قوله والعالم اى
ما سوى الله) العالم اسم لجملة
آحاد متجانسة من
الموجودات باعتبار انها شئ
يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان « بجميع »
وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جمل آحاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد جميع اجناسه
وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا فيفيد استيعاب كل جملة مما يسمى به على قياس
الرجل والرجال وقد يعتبر فى مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوى العلم فيختص بالملك
والثقلين وفى الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم
لكل موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة وعالم النفس وعالم العقل والمذكور
فى الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله

عند اهل الحق) حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
فى الثلاثة المذكورة وكان الاولى ان يقال من اسباب العلم بالشئ
الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما
اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات
والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما
لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة
الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به
العلم وقد ورد القول به فى الخبر وحكى عن كثير من السلف
واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيد ان
الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكانه اراد
بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب فى الثلاثة
(والعالم) اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما
يعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات الله
تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال عالم زيد ولا على صفة واحدة من
صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما العدم تجانسها واما العدم كونها مما يعلم به او من ذوى العلم
وعدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر فى الحدود والصحاح ظاهر واما اعتبار
المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح فى مفهوم العالم واخراج صفاته تعالى
عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر (قوله بجميع
اجزائه) يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات
ولا يخفى عليك وجهه حملا على المعنى الاول او الاخير ٤٧ (قوله وصورها) اى
الجسمية بقرينة قوله لكن
بالنوع واما الصور النوعية
فانما ذهبوا الى قدمها بالجنس
كما هو المشهور منهم
(قوله بمعنى الاحتياج
الى الغير) وسموا ذلك
حدوثا ذاتيا لا بمعنى سبق
العدم اى سبقا زمانيا
كما هو معنى الحدوث عندنا
وهم يسمونه حدوثا
زمانيا (قوله بقرينة)
اى فسر او خصص ما
بالممكن بتلك القرينة
(قوله ومعنى قيامه
بذاته) جعل ذلك تفسيرا
لقيام العين بذاته لان قيام
الواجب تعالى بذاته
استغناؤه عما يقومه واما
تخصيصه بالمتكلمين فلما سيأتى ان الفلاسفة لا يوافقونهم فى ذلك وقد ابطل طرد التعريف
بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة
عن جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء فى صدق العين عليها واما
المركب من تلك الجواهر والهيئة التأليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم
جزئه ومعنى التعريف ممكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به

(بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والارض
وما عليها (محدث) اى مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا
الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها
لم تخل قط عن صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى
الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو)
اى العالم (اعيان واعراض) لانه ان قام بذاته فعين
والا فعرض وكل منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له
المص لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف
وهو مقصور على المسائل دون الدلائل (فالاعيان ما)
اى ممكن يكون (له قيام بذاته) بقرينة جعله من اقسام
العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه
غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه
تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله الذى هو يقومه

فان قلت هومنقوض بالماهيــة المركبــة من الجوهر والعرض الحال فيــه قلت يعتبر
فى التعريف الوحدة الحقيقية ولانسلم تركيب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر
والعرض بل ذلك المركب شيأن فى الحقيقة اعتبرا شيأ واحدا (قوله ومعنى وجود
العرض فى الموضــوع هوان وجوده فى نفسه) اى اتصافه بالوجود هو وجوده
فى الموضوع اى حالا فيه لان موضوعه من جملة علله فلا يتم الوجود دون حلوله
فى موضوعه ولهذا لاينتقل عنه والالزم بقاء المعلول بدون علته اوتوارد علتين مستقلتين
على معلول شخصى بخلاف ٤٨ الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه
فوجوده فى نفسه امر مستقل
فى نفسه يحتاج فيه الى علة
معينة ووجوده حالا فى حيزه
امر آخر يحتاج فيه الى علة
اخرى ولاينبغى ان يفهم
من كلامه ان وجود العرض
فى نفسه هووجوده لموضوعه
لان ذلك مع ان ظاهر عبارته
آب عنه مما لايشتبه بطلانه
على احد كيف ولوكان المراد
ذلك لكان معنى وجود الجسم
فى حيزه وجوده تحيزه
ولايخفى فســاده (قوله
وعند الفلاسفة معنى قيام
الشئ) اضاف القيــام
الى مطلق الشئ ايماء الى ان تفسيره عام يتناول حال الواجب والممكن « بل هو »
والمجرد والمادى (قوله ليتحقق الابعاد الثلثة) اى الامتدادات الثلثــة فى الجهات
الثلث وبينه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل
العريض العميق وكيفية وجود الابعاد الثلثة بالاجزاء الثلثة ان يوضع جزآن متلاقيــان
كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع فى ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد
منهما بعد فيحصل جسم ذوابعاد ثلثة على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعــاد
على قوائم شرطا عندهم فى تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه ذلك اشترط فيه ثمانية
اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين

ومعنى وجود العرض فى الموضوع هوان وجوده فى نفسه
هووجوده فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف
وجود الجسم فى الحيز فان وجوده فى نفسه امر ووجوده
فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى
قيام الشئ بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه بشئ
آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا
ســواء كان متحيزا كما فى ســواد الجسم اولا كما فى صفات
الله تعالى والمجردات (وهو) اى ماله قيام بذاته من العالم
(امامركب) من جزئين فصاعدا عندنا (وهو الجسم)
وعنــد البعض لابد من ثلثة اجزاء ليتحقــق الابعــاد
الثلثــة اعنى الطول والعرض والعمق وعنــد البعض
من ثمــانية اجزاء ليتحقق تقــاطع الابعاد على زوايا
قائمة وليس هــذا نزاعا لفظيا راجعــا الى الاصطلاح
حتى يدفع بان لــكل احد ان يصطلح على مايشــاء

ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين فى السطح لايقتضى تركبه من الخطين
بل يكفى فى ذلك خط ونقطة نقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل مايتركب منــه
الجسم عنــده ستة اجزاء ثم لما تنبــه بعضهم على ان تقاطع ابعاد الجسم على قوائم
لايقتضى تركبــه من سطحين بل يكفى تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزآن كيف
اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهة الطول
فيحصل العرض مقاطعا له ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر فى جهة غير جهتيهما
فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقص جزئين آخرين فصار اقل
مايتركب منــه الجسم عنــده اربعة يعنى الطول والعرض والعمق عنــد هؤلاء اعنى
من اشترط فى الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله
بل هونزاع فى ان الخ) يريد ان معنى لفظ الجسم ٤٩ لغة معلوم بخواصه وآثاره وانما
النزاع فى انه هل يحصل
بجزئين ام لا والاظهر
ما فى المواقف من ان هذا
نزاع راجع الى اللفظ
والاصطلاح (قوله وفيه
نظر لانه افعل من الجسامة)
وله ان يقول ان الجسم مأخوذ
منه وملاق له فى اصل المعنى
اذهوايضا ينبئ عن العظم
والحجمية فزيادة الجسامة
٧ ع ك تدل على زيادة الجسمية (قوله لايقبل الانقسام لافعلا ولا وهما
ولافرضا) الانقسام الفعلى مايوجب الانفصال الخــارجى ويسمى الانفكاك ايضا
فان كان بالة نفاذة يسمى انقطــاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضى
ويسمى الوهمى ايضا لايوجب انفصالا فى الخارج بل هو بمجرد فرض شئ غير شئ
وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين اومحاذاتين اومماستين وقد
لايوجد والمراد بالوهمى ههنــا ماهو من قبل الوهم فى الشئ الجزئى ومن الفرضى
ما هو بفرض العقل كليــا والجزء لايقبــل شيأ من هذه الانقسامات اذ القسمة
بمعنى فرض شئ غير شئ انما تتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض
الاولية للكم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفرضية ومالا يكون قابلا
للقسمة الفرضية لايكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى ومايقال من ان للعقل فرض

بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه
هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون بانه
يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم
من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية لما صار
بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسمية وفيه نظر لانه افعل
من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقــال جسم
الشئ اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم
الذى هو اسم لاصفة (اوغير مركب كالجوهر) يعنى
العين الذى لايقبل الانقســام لافعلا ولاوهما ولافرضا

كل شئ فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فكما ان فرض اشتراك الشخص يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله شيأ ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشئ ممتنعا فى نفسه ويكون فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا (قوله وهو الجزء الذى لايتجزى) هذا على اصطلاح القدماء والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذى لايتجزى بالجوهر الفرد (قوله احترازا عن ورود المنع عليه) قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لايتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب فى الجسم مما يتطرق اليه المنع ولم يتعرض له واجيب بانه ليس ٥٠ المقصود الاستدلال لما اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلى لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا عليه ان لا يلتفت اليه اصلا (قوله بل لابد من ابطال الهيولى) عرفها ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود فى شئ آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا ويجب ادراج الصورة النوعية وما فى حكمها من النفوس المنطبعة فى قوله والصورة (قوله كرة حقيقية) الكرة جسم يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة يتساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون كذلك فى نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك فى الواقع ولو قيد بكونه مستويا ايضا لكان احسن (قوله لكان فيه خط بالفعل) اى مستقيم

(وهو الجزء الذى لايتجزى) ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع عليه بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى لايتجزى بل لابد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعنى الجزء الذى لايتجزى وتركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقى لم تماسه الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما الا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهى الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها «وذلك»

كما صرح به وح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يتسارع الى ان الكثرة والقلة لا تتصور ان فى غير المتناهى لكن يتجه عليه اتجاها ظاهرا ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهى مقدار يهما لا كون احدهما مقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود (قوله لان حلوله ليس حلول السريان) اذا كان الحال ٥١ ملاقيا بكليته لكلية المحل يسمى حلوله حلول السريان كحلول الانحناء فى الخط واذا لم يكن ملاقيا بكليته بل بطرفه يسمى حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثانى فان قلت ثبوت النقطة فى الكرة ينافى ما ذكرته من احاطة الحد الواحد بها لا يقال ثبوت النقطة فرضى فلا ينافى وحدة السطح المحيط بها فى الواقع لانا نقول ملاقاة الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه فى ثبوت الاطراف قلت نهاية الكرة المحيطة بها ليست الا السطح الواحد لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته بنقطة تحصل هناك بسبب الملاقاة ولا مدخل لها فى تحديد الكرة وحلولها فى الكرة لا يقتضى ثقبة فى سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد حقق فى موضعه وما ذكره رحمه الله من ان تماسهما بجوهريهما ضرورى فان اراد ان جزأ من الكرة لاقى بكليته لجزء من السطح يلزم ان لا يكون ذلك الجزء حاجزا من ملاقاة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظ وان اراد ان جزأ منها لاقى بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله الحكماء من ان الملاقاة بالطرف غاية ما فى الباب انهم لا يجعلون الطرف جزأ من ذى الطرف لدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود للخط فى الكرة فلا

وذلك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذى لايتجزى لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا

وجود للنقطة فيها ليس على ما ينبغى (قوله والعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الاترى ان الشئ المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد فى اجزائه و يتصغر مقداره حال التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشئ وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام الفعلى وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى مالايتناهى (قوله والافتراق ممكن لاالى نهاية) بمعنى انه لاينتهى الى حد لايمكن بعده افتراق آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى مالايتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فلنفرض تعلق قدرة ٥٢ الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقات غير متناهية فيلزم الجزء قطعا قلت لايمكن لاخروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بمالايتناهى تعلق الايجاد بالفعل بل معنى عدم تناهى كل منهما انه لايتناهى الى احد لايمكن بعده آخر على انك قد عرفت ان الانقسام الفعلى متناه وغير المتناهى هو القسمة الفرضية (قوله مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم) يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها لايجوز حدوثها والا يلزم لها « انما » هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهى لاتنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما ونفى حشر الاجساد لان الجسد على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فبخراب البدن ينعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو مح عندهم ففى اثبات الجزء نجاة عن الوقوع فى تينك الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخر وفى قوله المؤدى اشعار بان ذلك غير كاف فيهما بل لابد من الاستعانة بمقدمات اخر هى ممنوعة عند المتكلم ايضا (قوله وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق

وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به والافتراق ممكن لاالى نهاية فلايستلزم الجزء واما ادلة النفى ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبنى عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها (والعرض مالايقوم بذاته) بل بغيره بان يكون تابعا له فى التحيز او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ماسبق لابمعنى انه لايمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك

والالتيام عليها) اذ اثبت الجزء وتركب الاجسام من افراده كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها مايجوز على الآخر من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها حركات مستقيمة فلم يثبت ماذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لاتحتمل الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها للحركة المستقيمة قوله وكثير معطوف على اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة وقوله من اصول الهندسة سهو او تحريف وقع موضع من اصول الفلسفة (انما هو فى بعض الاعراض) كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها (قوله قيل هو من تمام التعريف)وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان العرض من العالم فيكون ماعبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى مساق الدليل وتقريره ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض فى الجواهر والاجسام كما نشاهد حدوث الالوان والاكوان والطعوم ٥٣ والروايح فيها وماهو محل الحوادث غير خال عنها فهو حادث فالعالم بجميع اجزائه حادث (قوله واصولها قيل السواد والبياض) وباقى الالوان يحصل بتركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا خلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا خلط معهما ضوء فان كان للسواد غلبة على الضوء حصل الحمرة وان كانت اكثر حصل القتمة وان غلب الضوء حصل الصفرة واذا خالط الصفرة بسواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا قياس سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان اصولا (قوله والاكوان هى الاجتماع اه) اقول ووجه الحصر ان الكون اعنى الحصول فى الحيز ان اعتبر للشئ فى نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز فسكون او فى حيز آخر فحركة وان اعتبر له بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ولما ورد على الحصر فى القسم الاول فى الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر فى السكون قيد المسبوقية فاندرج فيه (قوله

انما هو فى بعض الاعراض (ويحدث فى الاجسام والجواهر) قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى (كالالوان) واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقى بالتركيب (والاكوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

والطعوم) جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم للمطعوم كالطعام (قوله وانواعها) اى الحقيقية وهى بسائطها واما المركبات فكثيرة غير مضبوطة وهى فى الحقيقة طعمان او اكثر يدرك معا لمجاورة فيما بين موضوعاتها و يظن انها طعم واحد (قوله والعفوصة والقبض) هما متقاربان فى المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان و باطنه والقابض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف (قوله والتفاهة) هى طعم بسيط بين الحلاوة و الدسومة و لاعتدال فاعله بين الحرارة والبرودة وقابله بين الكثافة واللطافة وقربه فى نفسه من كيفية آلة الذوق يكاد لايؤثر فيها ولايحس به احساسا ظاهرا فلهذا سمى بالتفاهة التى هى فى الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة

بمعنى ان يكون الجسم لشدة تكاثفه لايتحلل منه شئ يخالطه الرطوبة اللعابية مالم تحتل فى تحليله فعند ذلك يحس منه بطعم قوى بسيط فيجب ان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء دل على انحصارها فيها (قوله وليس لها اسماء مخصوصة) وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا فى ذلك ان احتيج اليها باضافتها «كما» الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها الطبع او منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك فى لغة العرب فقط بل الشان ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان اه) ويدل عليه قولهم فى نفى الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج فتستحيل فى حقه تعالى على ماسيجئ وان كان ذلك لاتطابق اصول اهل السنة ويناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن تلفيقهما بان يحمل ماذكره الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه ومراد ذلك البعض بيان جواز عروضها بجوهر واحد وقد بنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون اقرب الى ماهو بصدده من ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحيوة والقدرة والالم

(والطعوم) وانواعها تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة و يحصل بحسب التراكيب انواع لاتحصى (والروايح) وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لاتعرض الا الاجسام فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض و بعضها بالدليل وهو طريان العدم

مما يحتاج الى البنية وان كان المذهب غير ذلك (قوله كما فى اضداد ذلك) لم يجعل طريان العدم عاما لجميع الاعراض ذهابا الى عدم بقائها على ماهو مذهب الشيخ الاشعرى لما انه غير مرضى عنده بل فيه شئ من السفسطة على ما سيجئ (قوله اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا) هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لايتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتأخرين بان الايجاد القصدى كالايجاد الايجابى فكما لايجب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك يجب تقدم هذا بالذات لا بالزمان

وانما افترقا فى جواز التقدم الزمانى وعدمه لما ان القصد ربما لايكون كافيا فى وجود المقصود فيتأخر الى استكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تأخر المقصود عنه زمانا والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة واما ان القصد اذا كان ازليا فهل يجوز زواله اوانتهاؤه فموضع تأمل (قوله والمستند الى الموجب القديم) سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باصله وان كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه بان الواسطة يجوز ان تكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع لذاته اذ التسلسل فى الاعدام المترتبة مما لم يقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا ان نجيب عنه بان علة عدم الشئ هى عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود فاحسن التدبر فى هذه الجملة (قوله وهذا معنى قولهم الحركة كونان) اتفق القوم على ان الجوهر لايوصف بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول فى المكان الثانى ولا يوصف بالسكون مالم يتصف بالكون الثانى فى المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين

كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخ عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لايخ عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم او الجوهر لايخ عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد

فى آنين فى مكان واحد و يرد عليه ان يكون كون واحد هو جزء للحركة فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول فى المكان الثانى على ان المتكلمين قد اتفقوا على وجود انواع الاكوان ار بعتها ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثانى و يرد عليه وعلى القول الاول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفى مكانه هو سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان اختلاف انواع الاكوان ٥٦ ليس بالفصول الذاتية بل العوارض الاعتبارية

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيه الاكوان و تجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية ينافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخ عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام

والموجود منها حقيقة ليس غير نفس الكون (قوله فان قيل) منع للمقدمة القائلة ان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله فلانهما من الاعراض وهى غير باقية) وقد تعرض لهذه المقدمة تكثير المأخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذى لم يغلب فيه قرن والنضال الذى لم يمدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما يقال فيه لا يخ عن شوب كما ستطلع عليه (قوله لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضى المسبوقية بالغير) سبقا « وانه » لا يجامع المتأخر فيه مع المتقدم و مثل هذا السبق يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير جنس الحركة فلا تم اقتضاء ماهية الحركة المسبوقية بالغير بهذا المعنى وان اراد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة هى على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها (قوله وقد عرفت ان كل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فينعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى كل سكون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى ان ما ليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة اى بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى ٥٧ والحركة بالفعل معلومة فى كل واحد

وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات والثانى ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات

منهما بالمشاهدة وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال (قوله وانه يمتنع) عطف على مدخول على (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة الخ) منع لقوله ما لا يخ عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل تلخيصه انه ان اريد بثبوت الحادث فى الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازل اما عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة وكان الاول

٨ ع ك بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى فظاهر انه لا امتناع فى ازلية الحوادث بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث والفرق بينهما مما لا دلالة عليه وما ذكره من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما يظهر فى الجزئيات المتناهية واما الغير المتناهية فاستمرارها

ازلا وابدا يستلزم استمرار المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لاتناهى الجزئيات اما بناء على ماذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل مادخل تحت الوجود فى الجملة ولو على سبيل التعاقب او على مانقول من ان كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعها بحيث لايشذ عنها شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لايجوز ان يكون من جملتها والالزم ان لايكون مافرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع به سلسلة الحوادث وهذان الدليلان وان افادا تناهى الحوادث الابدية لكن لاضير به اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لايمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لايبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده مالايتناهى والحاصل ان وجود مالايتناهى بالفعل ازلا وابدا محال (قوله الرابع انه لو كان ٥٨ كل جسم فى حيز) يجرى مجرى المعارضة

الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت ان له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى)

لابطال قوله ان الجسم والجوهر لايخلو ان عن الكون فى حيز والمذاهب فى الحيز ثلثة احدها للمشائين وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لايلزم ان يكون لكل جسم حيز بل لماله حاو والثانى للمتكلمين وهو ماذكر فى الجواب والثالث لافلاطون ومن تبعه «اى» انه الموجود المجرد والمنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤل ولامست اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له (قوله هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم) قيده بالموهوم اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله لان فراغه ليس بموهوم بل مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع الشبهة لاتحقيق ماهية الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومبنى وجود السطح على نفى الجزء (قوله ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح) لو قال احد طرفى المحدث او الحادث لكان اوفق

للمذهب وانسب بالمقام لكنه بنى كلامه على ماصح عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ماذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف فيما بينهم (قوله اى الذات الواجب اه) يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك عندنا بوصف الالوهية صار قولنا الله بمنزلة ان يقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ماصرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم الذاتى اعنى عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال هو الذات الواجب الوجود وقوله ٥٩ الذى يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج

اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة مستقلة وهى لايجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة

الى شئ صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا فى صفاته ولا فى افعاله اذ المحتاج فى شئ من ذلك الى غيره لايكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم (قوله اذ لو كان جائز الوجود) تعليل لحصر محدث العالم فى الله تعالى اعنى الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة العالم ويلزمه محذوران احدهما ان ماهو من جملته لايصلح محدثا له لما عرفت من انه بجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض اجزائه محدثا للكل لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثانى ان العالم اسم لجميع مايصلح ان يجعل علامة على وجود مبدأ له فيكون بجميعه من حيث هو كذلك مبدأ خارج عنه (قوله وقريب من هذا مايقال) بل لافرق بينهما الا فى الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول من مسلك الحدوث والثانى من مسلك الامكان فلم يتنبه ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه (قوله لو ترتب سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة) اى احتاجت الآحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لايشذ منها شئ من الآحاد فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وممكن لكونه

مركبا من الآحاد الممكنة ومغايرا لكل من تلك الآحاد اذا لكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة فلابد للآحاد من علة فان قلت المجموع بهذا المعنى لايحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذليس فيه غير كل واحد من اجزائه والغرض ان لكل واحد منها علة داخلة فى السلسلة هى ماقبله قلت ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الآحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الآحاد معللا بماقبله من غير انتهاء الى ماليس كذلك اذ على ذلك التقدير لايوجد شئ غير جميع الممكنات التى هى علل باعتبار معلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية فى وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك العلل لزم كون الشئ علة لنفسه وهو ظ لزوما وبطلانا وان كانت بعضا منه لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكان فى الجميع ٦٠ كاف فى كل جزء من اجزائه ومن جملتها نفسه

> ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة وبماقبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى مالم يوجد بازائه شئ فى الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهى الاولى لانها لاتزيد على الثانية الابقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

وعلله واذ ابطل كونها نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لابد من ان يستند اليه شئ من آحاد السلسلة والالما كان علة لها فيكون طرفا لها فتنتهى به لامحالة فمن قال ان هذا الدليل غير مفتقر الى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة على « وهذا » وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى مالايتناهى اومع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازماله متأخرا عنه فذلك حق لانزاع فيه وانما النزاع فى المعنى الاول (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) للقوم فى اثبات الواجب مسلكان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهى الافراد اوغير متناهيها لايتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهى السلسلة من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كمانبهت عليه الثانى بيان امتناع لاتناهى الموجودات الخارجية سواء كان من جانب العلة اومن جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة

لاثبات الواجب ومن ذلك برهان التطبيق (قوله وهذا التطبيق انمايكون فيمايدخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض) التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم انطباق جزئيين بين كل اثنين من احادهما والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لايتناهى فلايمكننا الاستدلال بهذا على تناهى شئ منها والثانى ان يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة فى الوجود وانه لايمكن فى المعدومات الصرفة واختلفوا فى الموجودات الغير المترتبة اوالغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود فى الجملة فيكفى ذلك لتطابق آحادهما بعضها ببعض فى نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة فانه لاتطابق بين آحادها فى نفس الامر لابحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد المنقضية فى الامور ٦١ المتعاقبة معدومة حقيقة فلاتطابق

> وهذا التطبيق انمايكون فيمايدخل تحت الوجود دون ماهو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلايرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتين احديهما من الواحد لاالى نهاية والثانية من الاثنين لاالى نهاية ولابمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما

فيما بينها بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة لاتوصف بالتطابق مالم يلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة معينة والافلامعنى لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا لاتناهى الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضى واعترض عليه بان النفوس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه الذى تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان آحاد النفوس لاترتب لها بحسب ترتب الازمنة اذ قد يحدث منها جملة فى زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ منها فلايجرى التطبيق فيها بين آحادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ولما كان للمعترض ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة فى اجزاء الزمان سواء كان الحادث فى كل واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهى آحادها لان الحادث فى كل زمان متناه اشار الى جواب آخر يدفع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هى مأخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة فى الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مترتبة ومن لم يتفطن بهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبنى عليه ان برهان التطبيق جار فى النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب انه لم يتعرض بحال

الجواب الثانى ولم يره ولاطيف خيال (قوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) يريد
ان كل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود بمعنى ان يتصف بها شئ من
الاشياء فهى متناهية البتة ومعنى لاتناهى الاعداد ان مرتبة منها تتصور يمكن ان
يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه تعالى وقدرته يستحيل خروجها الى
الفعل والالزم انتهاؤها بل كل ماخرج الى الفعل منها فهو متناه ومابقى بعد ذلك بالقوة
فغير متناه فلااشكال واعلم ان اول كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة
بالعدد ولاشك فى عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذى اشار اليه منع
جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينهما لايمكن الابالوجه الاول وقد
عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلاتناهيها لاينافى برهان التطبيق ويرد عليه ان
القوى العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال فى مقدورات الله تعالى ومعلوماته
فان المقدور قد يطلق ٦٢ على ماتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه البتة

وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات
انها لاتنتهى الى حد لايتصور فوقه آخر لابمعنى ان
مالانهاية له يدخل فى الوجود فانه محال (الواحد) يعنى
ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب
الوجود الاعلى ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين
المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى * لوكان
فيهما آلهة الاالله لفسدتا * وتقريره انه

ولا كلام فيه وقد يطلق
على ماتعلقت به نوعا آخر
من التعلق لايترتب عليه
وجود المقدور وهو غير
متناه واما المعلوم فالحق
انه غير متناه البتة واكثر
من المقدور بالمعنى الثانى
لانه يخص الممكن والمعلوم
يعمه والممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والشان فى الجواب « لوامكن »
ماعرفت واماقوله وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد
الدليل فى صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لايصلح جوابا عن ذلك النقض بل
هو جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على مااشتهر من ان مراتب الاعداد
غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لماعرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية واما جعل
لاتناهى معلومات الله تعالى بهذا المعنى فكما لاوجه له قطعا لاحاجة اليه اصلا فتدبر (قوله يعنى
ان صانع العالم واحد) قد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى فى قوة ان يقال صانع
العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة فى قوة وصف الواجب بها
بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل ماتوهم من ان الله تعالى
علم لذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلية وتحقيقه ماذكره

رحمه الله من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك فى الالوهية وخواصها
واراد بالالوهية على ماصرح به وجوب الوجود والقدم الذاتى بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزمانى
مع القيام بنفسه (قوله لوامكن الهان) اى ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
فلايرد مايتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لايفيد الاوحدة الصانع (قوله
لان كلا منهما امر ممكن) اشار به الى ان الارادة كالقدرة لاتتعلق الابالممكن اذهى عبارة
عن صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع ٦٣ ومالبس بممكن ليس بمقدور (قوله

لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد
احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما
فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذلا
تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وحينئذ اما ان يحصل
الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو
امارة الحدوث والامكان لمافيه من شائبة الاحتياج فالتعدد
مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا
تفصيل مايقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر
لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع
مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع اوان يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما المحال اوان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم
ان قوله تعالى * لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا *

اذلاتضاد بين الارادتين) اى
ليس بينهما امتناع الاجتماع
لجواز ارادة الشخص
الواحد للضدين على السوية
اومع ترجيح ما لاحدهما
وهذا انما يستقيم اذا فسر
الارادة باعتقاد النفع او بميل
يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفى
المقدور فبينهما تضاد لكنه
لايضر فى المقصود لعدم
اتحاد محل الارادتين وانما
تعرض لنفى تضادهما
توضيحا لامكانهما فى نفسهما
وخص النفى بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لايتوقف تعقل احديهما على تعقل الاخرى
فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع كانتا متضادتين البتة (قوله لمافيه من شائبة الاحتياج) فى فعله
وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه ومبدأ الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجاده
(قوله ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر) اى ايجاد ضدما اوجده لزم عجزه
لاحتياجه فى ايجاد شئ الى عدم ايجاد الآخر ضده وان قدر على ذلك
الايجاد لزم عجز الآخر لان ايجاده ضدما اوجده الآخر يستلزم انتفاء مااوجده
الآخر فيحتاج الآخر فى فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله (قوله وبهذا يندفع
مايقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) اذ يكفى لغرضنا امكان التمانع او يكون الممانعة

والمخالفة غير ممكن لاستلزامه المحال اذقد بينا ان الممانعة فى نفسها امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين الها فهو المحال لا ماظهر امكانه اواذ يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه اى اجتماعهما لان اجتماعهما امر مستحيل فى نفسه وقدعرفت ان الارادة لاتتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن فى نفسه متعلق بامر ممكن فى نفسه فليس بين الارادتين تضاد ولااجتماع فى محل واحد فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته وكان سكونه محالا فلايتعلق به ارادة الاخر قلت ٦٤ سكونه امر ممكن فى نفسه وانما جاء

استحالته من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا فى فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلايكون الها كامر فان قلت قداستقر رأى المتكلمين على انه تعالى موجب فى حق صفاته فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع قلت ماذكر امر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى فالعجز عنه لاينافى الوهيته تعالى ويقرب منه مايقال من انه تعالى اذا اوجد شيأ لايبقى له قدرة عليه

فيلزم عجزه ويجاب بان عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا بخلاف « مقتضى »

ما اذا سد الغير طريق تنفيذها (قوله حجة اقناعية) تفيد اقناعا للمسترشد وان لم تفد افحاما للجاحد (قوله لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع) فقوله لم يكن احدهما صانعا ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة وان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلايترتب عليه عدم وجود المصنوع (قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل) لان امكان التمانع لايستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على مامر بل اللازم لامكان التمانع امكان عدم التكون ولادليل

حجة اقناعية والملازمة عادية على ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على مااشير اليه بقوله تعالى * ولعلا بعضهم على بعض * والافان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لايستلزم الفساد لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لامحالة لايقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لوفرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهو لايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل

على استحالته وههنا برهان آخر يسمى برهان التوارد وربما يحمل الاية عليه فلا بأس ان نشير اليه اشارة خفية وهو انه لووجد الهان يلزم ان لايوجد شئ من الممكنات وبطلان التالى ظاهر اما الملازمة فلانه لووجد ممكن فاما ان لايستند اليهما معا فلايكون واحد منهما الها اوالى كل واحد منهما فيلزم مقدور بين قادرين اوالى احدهما فقط فيلزم الترجح بلامرجح اذصلاحية المبدئية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها فى وجودها الى احدهما دون الاخر ترجح بلامرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما بمجرد اختياره دون الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يتمسك به فى شمول قدرته وفى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى فلاتغفل ٦٥ ولامر مالم يلتفت اليه الشارح

فتأمل (قوله مقتضى كلمة انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فيه) فيكون المفهوم من الاية تعليل احد الانتفائين الواقع فيما مضى المعلومين للسامع بالاخر كما فى قولك لوجئتنى لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم والمدلول مجهول (قوله فيقع الخبط) كما وقع لابن

٩ ع ك الحاجب اذنظر الى الاستعمال الثانى فوجد كلمة لوتدل على انتفاء الاول لانتفاء الثانى اى يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثانى لازم وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس مما ذكر والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثانى متفرع على الاستعمال الاول فان لو لما دل على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثانى فربما يكون الانتفاء الثانى معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة (قوله هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لايكون الا قديما) قد سلف لك مافيه كفاية لبيانه ولواجرى كلام المص على ظاهره لكان معناه ان المحدث للعالم هو ذات المعبود بالحق الواحد لاشريك له فى هذا الاحداث القديم اذلوكان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيتسلسل وهذا طريقة القدماء من المتكلمين

مقتضى كلمة لوان انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فلايفيد الاالدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قديستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لوكان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح بما علم التزاما اذالواجب لايكون الاقديما اى لاابتداء لوجوده اذلوكان حادثا مسبوقا بالعدم

وهى المسماة بطريقة الحدوث (قوله لكان وجوده من غيره) اذ لوكان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم (قوله فان بعضهم) يريد به الاشاعرة ومن يحذوحذوهم فى اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى لااول لها على انه قد قيل لاتعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة لااول لها ولاتغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات (قوله وهذا) اى القول باشتراك وجوب الوجود بين الذات والصفات كلام فى غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما اختار وان علة الحاجة هى الحدوث وانه لايجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ماكان وجوده معلولا للغير ولما ذهبوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجودا تها من ذواتها فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته والعذر عنه بان وجود الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذى ليس غيرها امر لفظى لايجدى فى امثال هذه المباحث اذلاشك فى ان الصفات انفسها غير كافية فى وجوداتها فتكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا ترك المتأخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك فلزمهم ترك ماتقرر فيما بينهم من ان كل

لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته بانه لولم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذلانعنى بالمحدث الامايتعلق وجوده بايجاد شئ آخر ثم اعترضوا بان الصفات لوكانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بماذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق (الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد)

« لان بديهة »

ممكن فهو محدث اى مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لايكون معلولا البتة وان الله تعالى مختار فى جميع افعاله اذ الممكن القديم كصفاته يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث وكذا القدم منقسما الى الذاتى والى الزمانى لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشئ من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به وستسمع كلاما آخر يتعلق بهذا المقام من قبل الشارح فى شرح قوله وهى لاهو ولاغيره (قوله لان بديهة العقل جازمة) لايريد به ان اتصافه تعالى بهذه الاوصاف بديهى بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يرجع النظر عنه خاسئا وهو حسير ونظام محكم لايرى فى خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجود الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبديهة تشهد بان من احدث مثله لايكون الاحيا قادرا عالما شائيا يفعل مايريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع اوبان ضديهما من النقائص فان قلت لايدل ماذكر الاعلى قادرية وعالمية مثلا واما ان لها مبادى موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على ماهو المذهب فلا قلت هذا القدر هو المقصود بالبيان فى هذا المقام واما اثبات المبادى فسيجئ من بعد (قوله على ان اضدادها نقائص) هذا دليل مقنع للمسترشد غير مسكت للجاحد اذ للقائل ان يقول لانسلم ان لها باسرها اضدادا ولو سلم فلانسلم انها نقائص مطلقا بل بالنسبة الى شانه الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلانم ان من خلا عنها يجب اتصافه باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص يجب تنزيه الله تعالى وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بها اكمل من غير المتصف فلو خلا تعالى عنها يجب ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعى (قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه) توقف

لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشئ معناه ان تحيزه تابع لتحيزه

ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل واما توقفه على كلامه فبنى على ان الشرع عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التخيير اوعن شريعة النبي ع م الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق النبي والنبي كما صرحوا به من قال تعالى له ارسلتك الى الناس اوالى قوم كذا اوقال بلغهم اونحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخباره عن صدقه وسيتلى عليك كلام آخر في هذا المعنى (قوله والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره) ولا يقال العرض له في نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك لغيره فلم لايجوز ان يتحيز غيره تبعا لتحيزه لانا نقول المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعاله واحدا كان اواكثر والاعراض مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القائمة بالجوهر تابعا ٦٨ للبعض دون الجوهر ودون العكس ترجيح بلا مرجح

> والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف البارى تعالى

وفيه منع لايخفى (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) اذلو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض (قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود) يريد ان البقاء ليس امرا موجودا يعلل به استمرار الوجود كما مال اليه جماعة بل هو نفس استمرار « وان » الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا زائدا على الوجود كما توهم آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقيسا الى الزمان الثاني فان وجود الشئ وكونه في الاعيان اذا قيس الى اول زمانه يقال له الحدوث واذا قيس الى مابعده يقال له البقاء والاستمرار ويمتد بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقلة والكثرة حسب وصفه بحسب اختلاف الاعتبار (قوله ومعنى قولنا حدث فلم يبق اه) دفع لتوهم التناقض في هذا القول بناء على ماذكره من ان البقاء ليس امرا زائدا على الوجود (قوله وان القيام) منع لبطلان اللازم بابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست بمساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها عنه في قيام صفات البارى تع بذاته وهو ظ وفي قيام نفس التحيز بالمتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذلاتحيز للمعدوم فلايصح تفسيره بها بل لازمه المساوى ان يكون بين الشيئين

ارتباط وتعلق يلزمه نعتية الاول للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين العرض والجوهر كذلك يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لااختصاص له بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به فعليه البيان (قوله وان انتفاء الاجسام اه) ابطال لقوله يمتنع بقاء الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضى مما لايلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقاء الاجسام والمحققون قداطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذلادليل على عدم بقائها قلت ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول ببقائها قول بلاسند وان ثبت ذلك وهومشترك ٦٩ بين الاجسام والاعراض وجب

> وان انتفاء لاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطؤها ليس بتام اذليس هنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات (ولاجسم)

القول ببقائها والدليل على خلافه باطل لكونه صادما للضرورة او التفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض على ماقيل تحكم بحت وتخصيص للضرورة العقلية بالشبهات الوهمية (قوله نعم تمسكهم) تمسك القائلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد من السرعة والبطؤ عرض قائم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع اوبطئ الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس في الحركة السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع مختلفة في انفسها يقال لبعضها اذا قيس الى بعض آخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطؤ حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلم يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض (قوله وبهذا تبين اه) يعنى بما ذكره من ان حركة واحدة هى سريعة بالقياس الى حركة هى بعينها بطيئة اذا قيست الى اخرى ظهر ان اختلاف الحركات بالسرعة والبطؤ ليس اختلافا بالذاتيات بل بالعوارض الاضافية وفي عبارته مسامحة حيث اطلق السرعة والبطؤ واراد

الحركة السريعة والبطيئة فتأمل (قوله لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث) لان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث ماسوى الله تعالى ومامع الحادث حادث ولو قال فذلك امارة الامكان لكان اظهر وبكلامه السابق انسب (قوله وجزء من الجسم) فانهم قالوا الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء وح يلزم ان يكون كل جوهر جزأ من الجسم ولا يوجد جوهر فرد (قوله وارادوا به الماهية الممكنة) يدل عليه انهم قالوا في تعريف الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زائد عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة (قوله واما اذا اريد بهما القائم بذاته اه) ذهب بعض الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى بمعنى القائم بذاته وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القائم بذاته او الذات والحقيقة شايع في عبارات الفلاسفة وهذه المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ (قوله وفيه نظر) اذ الترادف مم ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف الآخر مم اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق والخطر في ذلك عظيم فالتوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ الاشعري

لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث (ولا جوهر) اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اي ذي صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها

« بواسطة »

وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته صح اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ فلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون لفظه موهما (قوله بواسطة الكميات) اي المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات (قوله فماله اجزاء) اي بالفعل واما ماله اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزئا باعتبار انه قابل للانقسام وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون الانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض فليس بشيء نعم يعتبر ذلك في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام لغة (قوله اي المجانسة للاشياء) يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو ابداء للمناسبة بين المعنى الاصلي للمائية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال ان المراد بالجنس هناك ما يعم الحقائق النوعية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة والمتكلمون على ان له تعالى حقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفيه كما لا يخفى (قوله مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب) الاول بالنظر الى الملموسات والثاني بالنظر الى سائر المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم والرائحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على اصول الاشاعرة فالاولى ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع (قوله في بعد آخر متوهم) كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختاره افلاطون (قوله والبعد عبارة عن امتداد) موهوم عند المتكلمين محقق عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المشائين او قائم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان عبارة عن بعد موجود مجرد

بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اي ذي حد ونهاية (ولا معدود) اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اي ذي ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام او توابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

فنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لايقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لايتلاقيان ولايكون بينهما مالاقيهما فقد ظهر لك مما قررناه ان فى عبارته حزازة (قوله والله تعالى منزه عن الامتداد) موهوما كان او محققا (قوله فيلزم قدم الحيز) اذ المتحيز لايوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل ٧٢ كما صرح به على وجود الحيز (قوله فيكون متناهيا)

والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولابعد فيه والالكان متجزئا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله شئ ممتد او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لوتحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولاسفل ولاغيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة اونفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ (ولايجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده

وهو بط لما مر من ان التناهى من خواص المقادير والاعداد وهما من خواص الاجسام وللمانع ان يمنع لزوم التناهى بناء على انه يحتمل ان يكون جزأ لايتجزى او يكون مساويا للحيز ويمتد الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزأ لما مر من انه جزء الجسم او بانه احقر الاشياء والثانى بان مبنى الدليل على وجود الحيز وتناهى الابعاد والاظهر ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور (قوله اما حدود واطراف للامكنة) قديطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارات الحسية اوالحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم فى جهة انه متمكن فى مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذى يلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما (قوله والله تعالى منزه عن ذلك) اذ ليس فى ذاته تجدد ما حتى يمكن ان يقدر بتجدد آخر كائنا ما كان

« فلم يبال »

او بمقدار الحركة (قوله فلم يبال بتكرار الالفاظ المترادفة) كالمتبعض والمتجزى والتصريح بما علم التزاما فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بمصور ولامحدود ولامتناه ولاموصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب (قوله من معنى ان العرض ٧٣ بحسب اللغة الى قوله ومعنى الجسم مايتركب هو عن غيره)

فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انهاتنا فى وجوب الوجود لما فيهما من شائبة الحدوث ولامكان على ما اشرنا اليه لاعلى ماذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره ومعنى الجسم هو مايتركب عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لوتركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضدادهما صفات نقصان لادلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولامحلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما اوجزء جسم مصورا متناهيا

يرد عليه ان النزاع فى نفى ماهو المتعارف عليها من معانى هذه الالفاظ لامايشعر بها الفاظها بحسب الوضع اللغوى (قوله اولا فيلزم النقص) يرد عليه انه انما يلزم النقص لولم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما عدم اتصاف اجزائها بها فلانم انه نقص (قوله ويفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير) فيه منع لم لايجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما فى سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لايدل على عدم ثبوتها (قوله بالنصوص الظاهرة فى الجهة) كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب ١٠ ع ك وتعرج الملائكة والروح اليه (والجسمية) نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله (والصورة) نحو قوله عم ان الله خلق آدم على صورته (والجوارح) نحو ويبقى وجه

ربك و يدالله فوق ايديهم ولتصنع على عينى (قوله والجواب ان ذلك اه) يريد ان الحكم
بان كل موجود دين فرضا ٧٤ اما متماسان اومتباينان فى الجهة حكم وهمى يتبادر
اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس ولاعبرة بحكمه فى المعقولات (قوله اويؤول بتأويلات صحيحة) اى مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيهات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى اتيان ارب اتيان امره اوعذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اى ذاته و يدالله اى قدرته وعلى عينى اى بمرأى منى اى بعلمى وحفظى (قوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر) انه لايماثله شئ بهذا المعنى والالما اختلفا بوجوب
الوجود وخواصه وعدمها (قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه) فان قلت « لاكما »

والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولايشبهه شئ) اى لايماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لايسد مسده فى شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لامناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه فقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة ومايقوله الاشعرى من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لامخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والا فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولايخرج عن علمه وقدرته شئ) لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير

علم اذ كر مماثلته اياه فى كونه موجودا وصفة لان العرض ايضا صفة لموضوعه قات لايكفى هذا القدر فى المماثلة ولهذا عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة الخ ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك الوجود لفظى اذ وجود كل شئ عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض وغيره اذ هو من عوارض مايقال عليه منهما والمقصود نفى المماثلة بين ذاتيهما (قوله لاكما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لايعلم الجزئيات) اى على وجه جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن اومن قبل اولم يحصل بعد وسيحصل فى زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى فى وقت وجودها ومعلومة العدم فى وقت عدمها علما مستمرا لاتبدل فيه اصلا (قوله نقص وافتقار الى مخصص) لان المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ٧٥ ذاته والمقتضى للمعلومية انفس المعلومات وللمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت علمه بالبعض وقدرته عليه وجب شمولهما للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة (قوله ولايقدر على اكثر من واحد) بمعنى انه لايمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات (قوله والدهرية) هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر و يبالغون فيه حتى كانهم لايثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا العلم نسبة بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب عليهم ان المغايرة الاعتبارية كافية فى ذلك (قوله لايقدر على خلق الجهل والقبح) اى مايكون خلقه قبيحا منه دالا على جهله وحاصله انه ليس للعالم بحاله ان يفعله وزعم ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليهما فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته (قوله والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد) زعما منه ان مقدوره اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم يدر ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه (قوله وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد) تمسكا بدليل التمانع الذى سبق وخفى عليهم ان غاية مالزم منه عجز العبد وهو لاينافى

لاكما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولايقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك

ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة من انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود ولا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات كما صرح به مشايخنا رحمهم الله من ان الله تعالى حى له حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضرورى ولا مكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

العبودية كما لا ينافى الالوهية (قوله ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد) فان العالم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه يصح منه الفعل والترك والحى يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفة لاثبات تعدد الصفات (قوله ٧٦ وان صدق المشتق الخ) لان لفظ المشتق موضوع بازاء ذات ما موصوف بمأخذ الاشتقاق فلهذا صار حمل الاشتقاق فى قوة حمل التركيب اعنى حمل هو ذو هو (قوله فثبت العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك) قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها فسلم لكنه لا يفيد المقصود وان اراد وجودها فى انفسها على ما هو المط فمم كيف والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب ان المراد هو الاول والمط حاصل اذ هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على وجود السواد فيه فكذا الحال فى هذه الصفات كما اشار اليه بعد لكن يرد عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها فصدقها «ويلزمكم» لا يقتضى الا تحقق هذه الاضافات واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو فى حقنا ام ذاته تعالى مباين لسائر الذوات وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على تعيين شئ منهما واما قوله فانه محال ظاهر بمنزلة

ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهى لا هو ولا غيره) يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة

اسود ولا سواد له ففيه ان المفهوم الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقى هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف فى حقنا بصفة وكذا النصوص وصدور الافعال المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك وكذا الحال فى باقى الصفات فتأمل (قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة) ٧٧ ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات التى هى العالمية والقادرية والحيية وكون كل واحدة منها هى الموصوف بما عداها فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شئ واحد هو ذات الله تعالى مبدأ لهذه الاضافات كلها باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم والمعبود للخلق فبطلان اللازم لا بد له من افادته ولزوم كون الواجب غير قائم بذاته مبنى على ان مبدأ الاضافة هو الصفة لا الذات وهو مم (قوله على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين) حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فيلزم تعدد الواجب مثل تعدد القديم (قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) انا لم يثبت القدم لغير ذاته الواحدة ولهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم كما مر (قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) قيل ان الكفر التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال) ولا يصح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة) اذ الانفكاك يستلزم التغاير اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر

واحد له ثلثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلثة جزءا من الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وقال عقيبه انما الله اله واحد حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية لايكون الاذاتا (قوله ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فانهم قد اطبقوا على انهما نقيض الوحدة والهو هو وانما النزاع ٧٨ في استلزامهما التغاير كما هو المشهور اولا كما هو رأي الاشعرية

ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل وايضا لايتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت اوغير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لايجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولااستحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن ينبغي ان يقال الله قديم بصفاته ولايطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية

(قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد) جعل الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى مايقال من ان العدد مايقع في العدلانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سند المنعه اجدر والمشهور ان العدد قسم من الكم فلايكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته والوحدة يقتضي اللاقسمة على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم معروضها في عدم « والصعوبة » انفكاكها عما فوقها فيلزم ان لاتكون غيره كمعروضها اذا لمقتضى لعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق الجزء عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان ادخل في مقصوده على انه لايتوقف على حقيقة الجزئية (قوله فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة) يعني ان البرهان انما قام على امتناع تعدد الالهة فكل مالم يستلزم تعددها لايكون ذلك البرهان منافياله فلادلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول فعلى هذا الاستحالة في قدم الممكن اذا لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا

عنه اللهم الا ان يبني كلامه على حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته (قوله والصعوبة هذا المقام) يريد ان اثبات الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة الوجود وهو ظ فاما ان تستند الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا اياه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه واستكماله به وقد استوثقه الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع القبول والفعل ومنها ان بعضها لايعقل ٧٩ بدون متعلقاتها كالسمع بدون

والصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفي العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والافعينه ولايتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلايكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشيء بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر ولايوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية

المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا كونه محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها تعلقاتها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لاتكون كذلك فيلزم امكانها وحدوثها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها

وغيريتها فلايلزم من وجوبها وقدمها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت مافيه فالقول الفحل والمذهب الجزل على تقدير وجودها التزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة (قوله فان قيل) حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعهما ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات الآخر فرفعهما معا مع انه محال في نفسه يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي اخص منه فلايلزم لا ارتفاع النقيضين ولامايترتب عليه من اجتماعهما (قوله اي يمكن الانفكاك بينهما)

هذا هو المنقول عن الشيخ الاشعرى ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما لعدم صحة الانفكاك بينهما زادوا فى التعريف قيد فى عدم او حيز فورد عليه القديمان المجردان كالعقول والنفوس الناطقة على مايقوله الفلاسفة فان قيل هى عندهم غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين مبهما ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق وتعميم يؤدى مؤدى التقييد بالمبهم فلهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد (قوله والعدم على الازلى محال) فلا يتصور بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك فى العدم واما الانفكاك فى الحيز فلا يتصور بين مطلق الذات والصفة (قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه) يريد انه ليس للعشرة وجود زائد على وجود وحداتها التى هى اجزاؤها فوجودها نفس وجود آحادها وعدمها عدمها وكانهم يدعون مثل ذلك فى الصفات ولهذا يتجاسرون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا لزمهم ان يقولوا بانه معلول الذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل ايضا فى مثل القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادى وان كان بطريق الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا فى الجملة وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فتفصوا عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا اقل من ان يكون ليس غيره على ان الوجودات عندهم انفس الماهيات (قوله بخلاف الصفات المحدثة) نقل عن الشيخ الاشعرى انه قال من الصفات ماهو عين الموصوف كالوجود ومنها ماهو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها ماليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية الممتنعة الانفكاك لكن هذا ليس امرا عائدا الى الاصطلاح والتسمية على ماوقع فى كلام بعضهم بل هو بحث معنوى قد تصدوا لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت ليس لفلان على غير عشرة يحكم عليك بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا تقول مافى الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال لو تم لدل على ان كل صفة قديمة

والعدم على الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره الشيخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل

« اذ لا يتصور »

او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها (قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) فلا يتصور الانفكاك من الجانبين فى العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين فى الحيز لان معناه ان ينفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع وان لم يكن منفكا عن العالم فى العدم لكنه ينفك عنه فى الوجود كما ينفك عنه العالم فى الحيز وهذا القدر يكفى فى امكان الانفكاك من الجانبين لما سبق من انه اطلقه ولم يلتفت الى التقييد بان يكون فى عدم او فى حيز قلنا الانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون موجب الانفكاك حاله وعارضه والا فيمكن انفكاك الصانع عن العالم فى الوجود وانفكاك العالم عن الصانع فى العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى تصور الانفكاك من الجانبين واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ الانفكاك هو حال المنعدم نسب الانفكاك اليه وايضا لما كان مبدأ الانفكاك فى الحيز فى المتحيزين المتغايرين هو انفراد كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك فى الحيز الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من رأى اعتبار القيد من مشايخنا فى عدم او فى حيز افصاحا عن المعنى المراد فتدبر هداك الله سبيل الرشاد (قوله والذات بدون الصفة) فان كثيرا من الصفات المحدثة تزول وتبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل كما عرفت لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكيناه عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النفسية (قوله ظاهر الفساد) لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجود وحداتها وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه (قوله المراد امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر اه) وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما فى الخارج

اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لا يقال المراد به امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى

ى التصديق به مع الجهل بوجود الاخر وان كان وجوده دونه محالا فى نفسه و ينبغى
ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس
ما سمعت فى الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة بين الصفة والموصوف (قوله مع
انه لا يستقيم فى العرض مع المحل) لما عرفت من ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده
فى موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجى دون التصديق بوجود محله
فيه (قوله وكالعلة والمعلول) فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا للاضافة العلية
والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافى ما سبق من انه يمكن ان يصدق
بوجود العالم ثم يطلب ثبوت ٨٢ الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده

مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة
لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين كل الغيرين لان الغيرين من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل

عاريا عن معلوليته فتأمل
(قوله بل بين الغيرين) بل
نقول يلزم على هذا ان لا يثبت
مغايرة بين المفهومين اصلا لانه
ان لم يكن احدهما مغايرا
للاخر فذاك وان كان مغايرا
فلما ذكره من ان الغيرية من
الاسماء الاضافية (قوله فانه
يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل) فان المتغايرين « والتغاير »
وجودا لا يصح حمل احدهما على الاخر وان فرض بينهما اى ارتباط يتصور لكن يرد عليه
حمل المفهومات العدمية اذ لا يمكن ادعاء اتحادها بموضوعاتها فى الوجود وهذا البحث من امهات
الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يدور فى خلدنا من تحقيقه
بعبارة موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للقوة العقلية ان تنتزع من الشئ الواحد باعتبارات
مختلفة واستعدادات متفاوتة بالقياس الى الامور المعتبرة فى ذاته والى الامور الخارجة عنه
وجودية كانت او عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد الموافقة له فى الصنف او النوع
او الجنس على اختلاف مراتبه او فيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها له ان بينهما نسبة
مخصوصة تكون تلك الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما
حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد
ثم ان مطابقة الصورة للاشياء المعينة قد لا تكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة

مفهوم من المفهومات لشئ من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشئ
بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظته فنحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله
عليه ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع
ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح عرفة ٨٣ مطابقة احديهما الشئ واحد

والتغاير بحسب المفهوم يفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا
الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا
ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات
لا فى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء
الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر
فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد
غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث
وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته
وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد
من آحاده مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير
نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا
لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلام صاحب
التبصرة ولا يخفى ما فيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى
صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة)
وهى صفة ازلية

دون الاخرى تفيد الحمل
وان يكون ما تطابقانه امرا
واحدا لتصدق القضية
وهذا معنى قولهم الحمل بهو
هو يقتضى جهتى تغاير
واتحاد وان اختلف مقالهم
فى تلخيص العبارة عن تينك
الجهتين فاحسن التدبر
فى هذه الجملة فانها
تكشف لك عن معنى الحمل
وتسهل عليك حل الشبهات
الموردة عليه و ينفعك
فى مواضع اخرى (قوله
والتغاير بحسب المفهوم
يفيد) قد ضويق عليه فى هذا
الحرف بان مجرد التغاير
لا يكفى فى الافادة على ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغى فانه جعل التغاير
شرطا للافادة لا سببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف لغرضه ههنا كما لا يخفى (قوله
ولا يخفى ما فيه) فان مغايرة شئ لكل شئ لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه
(قوله تنكشف المعلومات) موجودا كان او معدوما محالا او مستقيما حادثا او قديما
متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو
معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضى للمعلومية ذوات المعلومات والمقتضى
للعالمية ذاته تع ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السواء وقد ثبت علمه بالبعض

فوجب علمه بالكل غيران علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقيدا بوقت وجوده على وجه كلى وبعدمه مقيدا بوقت عدمه كذلك على ما سبقت الاشارة اليه فى تقرير مذهب الحكماء وهو باق ازلا وابدا لا يتغير ولا يتبدل وعلم يتقيد بالزمان وهو علمه تعالى بالمتجدد المعين بانه وجد اوزال وهذا متناه بالفعل حسب تناهى المتجددات وغير متناه بالقوة كالمتجددات الابدية متغير متبدل الان تغيره لا يوجب تغيرا فى صفة العلم ولا تغير امر حقيقى فى ذاته تعالى بل يوجب تغير اضافة العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فساد فيه وقوله عند تعلقها بها اشارة الى دفع ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت منكشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما فى الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالى عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسين البصرى الى انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب لانكشاف المعلوم لا نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل الدار حتى اذا دخل يزول ذلك التعلق ويتعلق بانه دخل (قوله تؤثر فى المقدورات ٨٤ عند تعلقها بها) اعلم ان للقدرة عند المحققين تعلقين تعلق معنوى لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن القادر من ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة القديمة قديم

> تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحيوة) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات

بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب « فيدرك »
عليه وجود المقدور او عدمه عند القائلين بان المعدوم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والايجاد ونحو ذلك والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور وفى كلامهم ما يشعر بانه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لا فى الازل بل فى وقت وجوده فيما لا يزال و قوله تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثانى وانه حادث ولعله اختاره لقوته لكن الاوفق بكلام المتن ان يراد المعنى الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجىء تفصيله (قوله توجب صحة العلم) لم يقل والقدرة كما هو المشهور ايماء الى انه يكفى فى التمييز واقحم لفظ الصحة اذ الحيوة لا توجب العلم (قوله والقوة هى بمعنى القدرة) لم يتعرض لافرادها بالذكر والفصل بينها وبين القدرة بالحيوة لخفائه ووجههما على ما لا يخفى وما قيل من انه تنبيه على انها ترادف القدرة وان الله تعالى يطلق عليه لفظ القوى فالثانى بعيد يأبى عنه مقامه على انهم فسروا قوة الله بكمال قدرته بحيث لا يتأبى عليها ممكن فيكون ذلك معنى آخر للفظ القوة غير القدرة والاول بعيد منه بل فيه شبهة تصريح بالمباينة

(قوله فيدرك) اى المسموعات والمبصرات ادراكا تاما لا على سبيل التخيل اى ملاحظة المحسوسات بعد غيبوبتها عن الحس ولا على سبيل التوهم اى ادراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد وعداوة عمرو ولا على تأثير حاسة وانطباع صورة فى الحدقة كما فى ابصارنا او وصول هواء متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وقرعه للعصبة المفروشة فى مقعره كجلدة الطبلة كما فى سمعنا ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظ بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلك لان ابصارنا ايضا محتاج الى توسط هواء مشف بين الرائى والمرئى وفى هذا رد على من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى متمسكا بانهما مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وذلك لان اشتراطهما بما ذكر ممنوع وحصولهما به فى حقنا بمجرد جريان العادة بذلك وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الى ابطال تمسك آخر لهم فى ذلك اعلم ان الشيخ الاشعرى لما اختار ان ادراك ٨٥ الحواس علم بمتعلقاتها لم يلزم من كونه تعالى سميعا بصيرا ان يوجد له صفتان زائدتان على العلم ينكشف بسببهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فى ذلك فلزمهم ان يجعلوهما صفتين زائدتين على العلم لكن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكعبى

> بهما ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشية) وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد

وابا الحسين البصرى اولوهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات اعنى الملموسات والمذوقات والمشمومات على ما حكاه رحمه الله عن امام الحرمين من ان الصحيح المقطوع به عندنا وصفه تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يجز وصفه باللمس والذوق والشم لما ان ذلك ينبئ عن اتصالات يجب تنزيهه تعالى عنها فعند الشيخ الاشعرى لا حاجة فى ذلك الى صفة اخرى غير العلم واما عند غيره ممن اعتبر فى العلم تعلقه بالمعانى فيحتاج الى صفة اخرى هى مبدأ لذلك من ههنا عد بعضهم الادراك صفة ثابتة له تعالى وراء التكوين فتدبر (قوله لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات) يؤيد ما ذكرنا من انه اختار ان الايجاد اثر القدرة وان هذا التعلق يحدث عند حدوث الحادث (قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) اما تساوى نسبة القدرة فشىء ظ لم ينكره

احد واما كون تعلق العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شئ معين لانه
فى نفسه كذلك والا لكان جهلا فقد منع ذلك فى العلم الفعلى للقطع بان احدنا يتصور
امرا من الامور ويصدق بتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا
القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل
مالم يحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا موجود
الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص ومما ينبه
على ذلك انا كثيرا ما نتصور امرا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعله لكسل مانع او حياء
او لنحو ذلك مالم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالجملة فبعد تسليم ان الله تعالى قادر
بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغى ان لا يتوقف عاقل فى ان علمه بوجه المصلحة لا يكفى
فى فعله فان هذا العلم لازم ذاته لا يفارقه قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا
الزم الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بان ايجاده تعالى العالم على النظام المشاهد
تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم ٨٦ قد اورد على القول بالارادة انه جاز تعلق الارادة بكل

واحد من الضدين بدلا
عن الآخر فتعلقها
باحدهما ترجيح بلا
مرجح وان لم يكن
كذلك بل كان تعلقها

على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله
تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف
وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات

باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور « ولو شاء »
اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا مترتبا على تعلق ارادته بل لم يجز منه
الا وقوع هذا الضد غاية ما امكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها
لا بمعنى ان ذاتها يقتضى التعلق به البتة بل بمعنى انها لا تحتاج فى ذلك الى مرجح غير
ذاتها وهذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله فى غير الارادة فتأمل (قوله على من زعم ان
المشية قديمة) زعمت الكرامية ان المشية صفة واحدة متعلقة بجميع ما شاء الله من الحوادث
من حيث يحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث وحدوثها وهم
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل (قوله وعلى من زعم ان معنى ارادة
الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب) المشهور ان القول بان معنى كونه تعالى
مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ينسب الى النجار فى احد قوليه والقول بان معنى ارادته
فعل غيره امره به ينسب الى الكعبى ومعنى ارادته تعالى فعل نفسه عنده علمه به وهو المراد
مما وقع فى المواقف قال الكعبى هى فى فعله العلم لا ما وقع فى شرحه من تفسيره بالعلم بما فى الفعل

من المصلحة فانه قول ابى الحسين البصرى ووقع فى كلامه رحمه الله ما يدل على ان
كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادته تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره ولا ساه وفعل
غيره امره به وينبغى ان يكون هذا هو المراد مما ذكر فى الكتاب قال والاعتراض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساه ليس بشئ لانه انما يفسر
بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد
ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فتدبر (قوله ولو شاء لوقع)
لقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان وقد تلقته الامة
بالقبول ودار على لسان السلف والخلف وتأويله ٨٧ بان المراد ما شاء الله مشية قسر

والجاء عدول عن الظاهر من
غير دليل (قوله وهو غير
العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه)
كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة
وهو عالم بارتفاعها ولا شك
انه فى حال الاخبار يجد
فى نفسه معنى ايجابيا يدل
المخاطب عليه بعبارته وليس
ذلك علما بوقوع النسبة
ولا اعتقادا له ولا ظنا اياه
ولا شكا فيه لظهور ان شيأ
من ذلك غير حاصل له
فما يقال من ان ما ذكره

ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية يسمى
التكوين ويجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله
فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به
اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل
منهما راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى
التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات
الافعال (والكلام) هو صفة ازلية عبر عنها بالنظم
المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر
وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما
لا يريده

انما يدل على مغايرته لليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله وهو يعلم
خلافه وكذا لا يرد ما نقل من ان ذلك لا يتم فى الواجب وقياس الغائب على الشاهد غير
مفيد لان ما ذكره تصوير للكلام النفسى وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة
واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجئ من بعد اسطر واعلم ان الكلام النفسى على ما ذكره من
تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظى وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسى
اى المعنى الحاصل فى النفس شئ واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اى المرادفة من لغة او من لغات
بل ربما يدل عليه بغير العبارة من مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير وزعم بعضهم
انه غير مدلول الكلام اللفظى قائلا ان المعنى الذى نجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارات

ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد يثبت له القيام وتصف زيد بالقيام تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل (قوله كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اعترض عليه بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لاحقيقته الا يرى ان الامر النفسي الذي هو مدلول الامر اللفظي اعني الطلب غير حاصل ههنا فمن زعم ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكارها مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها قد عبر بها ههنا عما وضعت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره وان اراد انها ترجمة عن معنى الطلب فلابد ان يكون متصورا له ذلك المعنى ٨٨ المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يعرض له حالة باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك الحالة كلاما نفسيا بل هو ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بحذافيره عائد في صورة الاخبار على الوجه الذي سبق فتدبر (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) فان «ولما كان» الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحيوة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها وبغير ذلك ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في شيء من ذلك الى الكلام بل قيل لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم يتجه ذلك في الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا اشتهروا فيما بينهم وقد اجتهدنا في توجيهه وتمشيته ما امكن وهذا امتن وامكن (قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام) فان معنى التكلم لغة هو الاتصاف بصفة الكلام لا ايجاد الكلام في غيره كما يزعمه المعتزلة

كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله * ان الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

في معنى كونه تعالى متكلما (قوله ولما كان في الثلثة الاخيرة) ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ما ذكره عكس في الاعادة ترتيب الابتداء فقدم ما كان الخفاء فيه اكثر والنزاع اشهر والتفصيل اوفر (قوله لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي)، ايضا الحرف منه مصوت ومنه صامت والمصوت ٨٩ لا يمكن الابتداء به وكذلك الصامت الساكن عند البعض فالتلفظ بهما مسبوق بالتلفظ بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته وستسمع في هذا كلاما آخر (قوله ومع ذلك فهو قديم) اذ لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عند الحنابلة واما الكرامية فقد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما يشهد البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف

١٢ ع ك

وقال رحمه الله ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله تعالى لا كلامه انما كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قائما بالذات فهو حادث

ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اي الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اي الكلام (صفة) اي معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والافة) التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها او عدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والافة الباطنيان بان لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك

بالقدرة غير محدث وماكان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (قوله فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) لكن لما كان فى الكلام النفسى وضده نوع خفاء لم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظى وضده (قوله لما ان ذلك اليق بكمال ٩٠ التوحيد ولانه لادليل لح) الدليل الاول خطابى ويرد على الثانى ان عدم الدليل فى نفس الامر ممنوع وعدمه عندك غير مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول (قوله بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات) يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هى انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل فى نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشئ معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا اونهيا اوغير ذلك فذهب ابن سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعلق ازلى وانما ذلك فيما لايزال وهو المذكور فى الكتاب اذ الامر بدون المأمور والنهى بدون المنهى محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ازلية وسيجئ الجواب عن دليله « كما »
(قوله وذهب بعضهم) حكى ذلك عن الامام الرازى ومنهم من قال انه فى الازل خمسة هى الخبر والامر والنهى والاستفهام والنداء (قوله ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع

فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لادليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لايزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى وجود المأمور فى علم الآمر

الى كل واحد من الاقسام اذ لاشك فى ان لكل واحد نوع استلزام لكل واحد فالتخصيص تحكم وفيه بعد لايخفى وقد يتنبه الفطن من هذا الكلام ان الكلام النفسى يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر (قوله كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا) قيل الموجود فى هذه الصورة هو العزم على الامر وتخيله لاحقيقته لكنا نفرض ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضره عنده انى آمر ابنى ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا اليه امرى بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة ٩١ الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا وحزما واما الخطاب الشامل للموجود والمعدوم كاوامر النبى عم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان مبناه على تنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم (قوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة) بان يكون الزمان ظرفا له نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثلا نقول زيد موجود فى الوقت الفلانى معدوم فى غيره وداخل فى الدار فى وقت معين من وقت وجوده خارج عنها فى غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار ودخل فان الاخبار مقيد فى الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفى الثانى متأخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول تعلقا ازليا لايتغير ولايتبدل وعلى الوجه الثانى لكن لابالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث فى زمانه اوقبله اوبعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك فى اخباراته (قوله لئلا يسبق الى الفهم) وانما سبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء علماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك فى اطلاق كلام الله

كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذ لاماضى ولا مستقبل ولاحال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) عقب القران بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة

جهلا اوعنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث قال النبي عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والافنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لايقولون بحدوث كلام نفسى ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم ولامعنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لاعلينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها وايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها

تعالى ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقدسها (قوله جهلا اوعنادا) قال رحمه الله وكفى على جهلهم مانقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ماكان حادثا (قوله ٩٢ من التأليف والتنظيم الخ) اراد بالتأليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعانى متناسقة الدلالات حسب مايقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه فى مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الدنيا الى الارض بدفعات لما فى باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل فقد روى انه تعالى انزل القران جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبه الكتبة فى الصحف ثم نزله منها الى النبى عم منجما موزعا فى ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء الحوادث ولاشك ان الكلمات والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها حادث وكذا الانزال والتنزيل «والا» لايصح على الصفة القديمة وكذا العربى والمسموع والفصيح هو اللفظ والمعجز يجب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا (قوله الى غير ذلك) كاتسامه بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور والآيات وتميزه بالفواصل

والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن ومسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالالفاظ المخيلة (مقروء بالسنتنا) بالحروف الملفوظة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل هو معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولايلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو على مافى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرآن

والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى وهذا ذكر وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث (قوله ٩٣ والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له) ان اراد انه يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا (قوله فالكتابة تدل على العبارة وهى على مافى الاذهان وهو على مافى الاعيان) بيان العلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة ونقوش الكتابة ثم ان الوجودين الاولين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر آثاره وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثانى على تقدير ثبوته وجود ظلى لايترتب آثاره عليه ولايعتبر فيه حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا ليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه وظ ان حدوثهما لايستلزم حدوث مدلولهما (قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة) اى يلاحظ فيه

اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرأن به مسامحة بناء على العلاقة السابقة وكذا الكلام فى قوله او المتخيلة وقوله اوالاشكال المنقوشة ومن خفى عليه اعترض بان هذا جواب آخر لاتحقيق لجواب المص ثم ان ارالك ينقدح لك من التحقيق الذى اورد لتلخيص جواب المص ان مرادهم من الكلام النفسى هو مدلول الكلام اللفظى فلاتكن فى مرية من ذلك (قوله ولما كان دليل الاحكام) قدظهر مما سبق ان القرأن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول ولما اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرأن اسم للفظ والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازى لما كان هو المناسب لغرضهم تعارفوا عليه فجعلوه اسماله وعرفوه بما يناسبه فلا ينافى ذلك ماذكرناه (قوله فموسى ع م) يريد لما كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع مايدل عليه وكل مناقد سمع مايدل عليه فمامعنى اختصاص موسى ع م باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتادالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب لعبد من عباده وان كان من جهة واحدة قال رحمه الله والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور «اذلا»

ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه أئمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وهو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور والايات

والاستاذ ابو اسحاق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغز الى انه سمع كلامه الازلى من غير صوت ولاحرف كما يرى فى الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف (قوله فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة) يعنى انه قدعلم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على اللفظ مجاز اذ تعارف الاصوليين وتعريفهم انما هو فى لفظ القرأن فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذ اقوى امارات المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى

واقوى امارات الحقيقة عدم صحته والنفى ههنا غير صحيح بالاجماع (قوله اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة) اذلا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة له تعالى وفيه بحث لان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدلولة للالفاظ المترتبة فكيف لايتصور من العرب تنسيق المعانى على وجه يبلغ رتبتها فى البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها و يجعلونها من ترتيب النبى ع م والمقصود من التحدى الزامهم لاطلب اتيان مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التى بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبلاغة والبراعة انما هى حال المعانى المترتبة فى النفس لاحال الالفاظ المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى فى النفس فالاولى ان يتمسك فى ذلك بان المعجزة يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور (قوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى) فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثانى فى المعنى الاول كان مجازا كما ان استعماله بحسب الوضع الاول فى المعنى الثانى مجاز لكنهم لايتحاشون عن تسمية مثله مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله فى معنييه بطريق الحقيقة نظرا الى اشتراك اهل الاستعمال فى وضعيه ومن ههنا يتوهم انه مشترك (قوله من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء) يعنى انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء فى الوجود قديم فانه بديهى الاستحالة

اذلا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة لله تعالى و بين اللفظى الحادث المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولايكون الاعجاز والتحدى الافى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق و بالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى ولانزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تع معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابلة العين والمراد به مالايقوم بذاته كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لاكما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لايمكن التلفظ بالسين من بسم الله الابعد التلفظ بالباء

(قوله بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء) ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتب
وصفي وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا تتكون كلمة والكلمات بدونه لا تتكون كلاما والدلالة
على المعاني الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه ليس ههنا ترتب في الوجود وتعاقب
فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ
ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الالة الاتيان التلفظ بجميع الحروف
معا بخلاف وجودها
تعالى دائم بدوامه فلا يلزم
حدوث شيء منها ومما يحاكي
ذلك محاكاة بعيدة وجود
الالفاظ في نفس الحافظ
فان جميع الحروف بهيئاتها
التاليفية العارضة لمفرداتها
ومركباتها محفوظة في
نفسه مجتمعة الوجود فيها
ليس وجود بعضها مشروطا
بانقضاء البعض وانعدامه
عن نفسه وحالها مثل حال
الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع
والفرق بان وجود الحروف
على هذا الوجه في ذاته
تعالى بالوجود العيني وفي
نفس الحافظ بالوجود
الظلي الخيالي لا يضرنا
اذ الغرض مجرد التصوير
والتفهيم لا اثباته بطريق
التمثيل فيبطل ما يتوهم
من انها اذا لم يكن بينها ترتب لا يبقى فرق بين لمع وملع ونظايرهما وما ذكره «احدها»
رحمه الله من ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول وان كان غير مرتب الاجزاء
كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه
لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه
بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل (قوله ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ)

في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا لازم لذاته

بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء
في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب
الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل
في اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى
قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلام الله سمعه غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم
وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم
البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن
لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور
الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها
كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ
كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
(صفة لله تعالى) لاطباق العقل والنقل على انه خالق
للعالم مكون له وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير
ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به (ازلية) لوجوه

هذا مسلم لكنه لا يضر بالمقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين
الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا
كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت وقد استشكل
عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما لخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول
بين دفتي المصاحف والمقرو بالالسن والمحفوظ في الصدور نفس القرآن بل مثله وان جعل
اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول
بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنطوق المنظوم
فالترديد عليه لا يشفيه وقد اجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف المخصوص القائم باول لسان
اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل احد مثله لا عينه واختار المولى الشارح انه اسم له لا من حيث
تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر
او كتاب ينسب الى مؤلفه
وما ذكر من انه يلزم صحة
نفيه عن ذلك ان اريد
صدق سلبه فالملازمة ممنوعة
اذ لا يصح سلب النوع
عن فرده وان اريد سلب
كون لفظ القرآن
موضوعا بازائه بخصوصه
او سلب كون مسمى القرآن
نفسه فبطلانه ممنوع
كما ان لفظ الانسان غير
موضوع بازاء زيد وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد (قوله
الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يريد انه قد ذكر انه صفة الله تعالى فيكون قائما بذاته
تعالى اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فتكون ازلية (قوله لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه
من الاعراض) اي عليه تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر
على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك ولا شك في بطلانه (قوله فاما بتكوين آخر
فيلزم التسلسل) قيل فيه منع لجواز ان يكون تكوين التكوين نفسه والجواب ان التكوين مكون
بالنسبة الى تكوينه وسيجيء ان التكوين غير المكون ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين
المتصف به الباري تعالى ازلا تعلق بوجود نفسه ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده
وفيه ان اقتضاء ذات الشيء وجوده قد منعه جمهور العقلاء وخصه قوم بالواجب تعالى وتجويز

الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
والثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق
فلو لم يكن في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز
اي الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير
تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه
بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو
عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين
آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون
العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث
عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع والرابع انه

ذلك فى غيره يسد باب اثبات الصانع (قوله لوحدث لحدث امافى ذاته) لم يلتفت الى المقدمة التى بنى عليه الدليل الاول اعنى امتناع قيام صفة الشئ بغيره لما يمكن فيهما من خلاف البعض تكثيرا للادلة واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونها (قوله ومبنى هذه الادلة اه) اما الاول فلانه لايمتنع قيام الامر الاضافى المتجدد بذاته تعالى واما الثانى فلانه لايلزم من كونه خالقا فى الازل وجود صفة حقيقية فيه اذا الخلق والتكوين والايجاد واشباهها من الامور الاضافية واما الثالث فلان الاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين واما الرابع فلما مر فى الوجه الاول (قوله ومميتا ومحييا) فيه اشارة الى انه لانزاع فى ان نفس الاحياء والاماتة والخلق ٩٨ والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود الى العدم من قبيل الاضافات لاكما يشعر به ظاهر كلام المشايخ من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدأ حقيقى غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا (قوله ولادليل على كونه صفة اخرى) قيل والذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل و به يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لايكون صفة اخرى والظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه و يريد بالمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاته عن سائر الذوات هذا على رأينا واما على رأى الحكماء فالقادر لفعله مباد معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته اوجزئه اوخارجا لازما اوعارضا وجوديا اوعدميا واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيأ مما ذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى

«فان»

لوحدث لحدث امافى ذاته تعالى فيصير محلا للحوادث اوفى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكون كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاخفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومحييا ومميتا ونحو ذلك والحاصل فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولادليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة

الذى يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن والواجب والقادر والموجب معلوما بالوجد ان موجودا فى الاعيان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لايوافق مذهبنا بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لايعم الانسان فلسنا ننكره لكنا ننكر الموجود به (قوله فان القدرة) جواب ٩٩ عما قالوا ان مبدأ الايجاد لايجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلابد من صفة اخرى يخص احد الطرفين (قوله ولما استدل القائلون بحدوث التكوين) اى بكونه من الامور الاضافية المتجددة لامن الصفات الحقيقية القديمة ولهذا جعل هذا الوجه فى المقاصد معارضة لنفى التكوين (قوله والمكون حادث بحدوث التعلق) قيل الانسب بكلام المتن ان يقال التكوين متعلق فى الازل بوجود المكون فيما لايزال وفيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وسيجئ ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تعالى موصوف فى الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه فى وقت وجوده فالحاصل فى الازل هو مبداء التكوين اى الايجاد لانفسه (قوله ومايقال) اى فى الجواب

فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو مح اشار الى الجواب بقوله (وهو) اى التكوين (تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه) لافى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد وهو مح وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه

عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون (قوله

اذا القديم مالايتعلق وجوده بالغير والحادث ماتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لايتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لابمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لانم انه لايتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعينها حتى لوكانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلايندفع بمايقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم هو بخلاف فعل البارى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول

اذا القديم مالايتعلق وجوده بالغير) بناء على ان علة الحاجة الى الغير يعتبر فيها الحدوث بان يكون نفسها اوجزءها اوشرطها ومبنى الجواب على ان العلة هى الامكان على ماصح عند المتأخرين (قوله كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه) بناء على ان القديم لايستند الى المختار وقد عرفت مافيه (قوله ومن ههنا) اى مماذكر من ان الحادث عندهم مالوجوده بداية والقديم بخلافه جعل ذلك التنصيص ردا على الفلاسفة اذ لواريد بالحادث عندهم ماتعلق وجوده بالغير وان لم يكن له بداية لم يصلح ذلك ردا لهم اذهم قائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه بهذا المعنى (قوله والحاصل) تلخيص لجواب المص بعد ابطال مايقال فى معرض الجواب (قوله فلايندفع بمايقال) لما فرغ عن تحقيق جواب المص «وهو» اشار الى ابطال جواب آخر تقريره ان ازلية التكوين لاتستلزم ازلية المكون لانه لما كان

ازليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته فى شئ ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير الباقية (قوله

(وهو غير المكون عندنا) لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول ولانه لوكان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو مح وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلايصح القول بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لايكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذلامعنى للخالق والاسود الامن قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هذه المباحث ولاينسب الى الراسخين من علماء الاصول مايكون استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز بل يطلب لكلامهم محملا صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج

وهو غير المكون) هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعرى فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين المكون والتأثير نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفى كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان مانقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح رحمه الله بما سيجئ (قوله لان الفعل) اى التكوين لاتعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك فى صفة التكوين (قوله فيكون قديما مستغنيا عن الصانع) لما عرفت من ان الشئ الذى يقتضى ذاته وجوده هو الواجب (قوله سوى انه اقدم منه) اى متقدم عليه (قوله فليس ههنا الا الفاعل والمفعول) يرد عليه انه لايصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود فما ذكره يقتضى عدم صحة الحمل لاصحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لابد له من توجيه ويمكن

ان يقال ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احداث حالة فى المفعول وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة فى متعلقاتها وجودية كانت اوعدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لا حالة فيه لان وجود الشىء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائع فى عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل اتصافه بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى الوجودات هل هى نفس الماهيات ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق والمعين (قوله بمعنى انه ليس للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر) و يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الاخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر «والنجارية» كما ذهب اليه جمهور المحققين (قوله فلا يتم ابطال هذا الرأى) قد عرفت ركاكة تأويله

بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الرأى الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ماذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفى وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار

وما هو الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود على الماهيات وقد حقق ذلك فى موضعه (قوله والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته) هذا هو احد قولى النجار وقوله الاخر ماسبق من ان معنى كونه مريدا انه ليس بمكره فى فعله ولا مسىء ولا مغلوب وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافقة للفلاسفة فى نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ان ارادته تعالى لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امر به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع فى الفعل اذ لا يصح قول المص صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته ردا لهما فتأمل (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) فان من امعن فى تأمل اجزاء العالم جملة وفرادى وانعم نظره فى الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على جميع ذلك محتوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت الاحتياج والاستكمال بالغير ويزعمون ان مجرد علمه به كاف فى فيضانه عنه تعالى وما يقال من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل اشد مناسبة للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه فمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل ولا ينافى ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم بمجرده سببا لوجود المعلوم وكون القصد لغرض وحاجة البتة (قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) فالمدعى ان تلك الحالة وان كان حصولها لنا بالنسبة الى الشاهد بان يكون المرئى فى الجهة وبالمقابلة وتقليب الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان تحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور لانها ليست شروطا حقيقية لحصولها بل انما ذلك بمجرد جريان العادة عليه

والنجارية من انه تعالى مريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشىء به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشىء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة فى العقل)

(قوله بمعنى ان العقل اذا خلى) يعنى ان العقل ببديهته لا ينقبض عن انكشاف
ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقضى بصحته وجوازه مالم يرده عنه قائم البرهان
والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع عقلا ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل
من ان هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم لا ينكره فكلام لا طائل تحته
اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معنا وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم
فالقدح فى شئ من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم فان ادلتهم موسسة على ادلتهم
فينهدم بانهدامها (قوله ضرورة انا نفرق ١٠٤ بالبصر بين جسم وجسم) اى ندرك

بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع
رؤيته تعالى مالم يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه
وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى
وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وبين عرض وعرض
ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود
او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث
عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم
ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين
الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى
من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود

بالبصر خصوصية كل منهما
فتميز كلا منهما عن الآخر
وهذا ليس باستدلال
على كون العين مرئيا حتى
يلزم المصادرة فان العلم بكون
المبصر مبصرا بديهى
لا يشتبه بل هو تنبيه عليه
وازالة لنوع خفاء يعرض
من ان الشئ قد يكون
مرئيا بالذات وقد يكون
مرئيا بالعرض والمرئى
بالحقيقة هو الاول فربما
يشتبه الحال بينهما ومن ههنا
ذهب الحكماء الى ان المرئى
بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم انكشافا « ويتوقف »
بالذات عند المبصر كما اذا رأيت شبحا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضوائه عند المبصر
وسيجئ لهذا الكلام تتمة (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يتوهم عليه لصحة الرؤية
على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق التحيز اعم من ان يكون بالذات
او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية والمذكورية ونحوها مشتركة بينهما
(قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) اذ المراد بعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية
ولا خفاء فى وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكر فى شرح المواقف
من ان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واورد عليه بانه لا ينافى
كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا

اعنى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك اشتراط بشرط
معين ولا تقييد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفى كون العدم جزأ من علة الصحة
او نفسها (قوله ويتوقف امتناعه) اى امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفى بعض
النسخ امتناعها اى الرؤية ولما لم يثبت كون شئ من خواص الممكن شرطا
ولا كون شئ من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على انك قد عرفت
انفا انه لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ١٠٥ ولا تقييد بارتفاع مانع قال رحمه الله

ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشئ من خواص
الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح
وغير ذلك وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد
رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع رؤيتها
وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى علة ولو
سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم فالعدمى يصلح علة
للعدمى ولو سلم فلا نم اشتراك الوجود بل وجود كل شئ
عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
ولا خفأ فى لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية
الجسم او العرض لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك
منه هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية
او انسانية او فرسية او نحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر
والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشئ له
هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر

ثم الشرطية او المانعية انما
يتصور بتحقق الرؤية
لا بصحتها فتدبر (قوله
ولا خفاء فى لزوم كونه
وجوديا) قال رحمه الله فان ما
لا تحقق له فى الاعيان لا يكون
متعلقا للرؤية بالضرورة
والا لزم صحة رؤية المعدوم
فاندفع به الاعتراضان
الاولان (قوله فمتعلق الرؤية
هو كون الشئ له هوية
ما وهو المعنى بالوجود
واشتراكه ضرورى)
فاندفع به السؤالان الاخيران
واعترض عليه بان كون
الشئ له هوية ما بل مفهوم
الهوية ايضا امر اعتبارى
١٤ ع ك لا تحقق له فى الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس
الا خصوصيات المرئيات ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوسل به الى تفصيل
المدرك الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث
هى مدركة قال رحمه الله وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليست
الا الوجود بمثل ما مر مع ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الانسب

لمذهب الشيخ التزام صحة الموسية بالنسبة الى موجود و بالجملة فقد اطبق المحققون على ان اثبات صحة الرؤية بالدلالات العقلية لايخ عن شوب والمعتمد فى ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى (قوله لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها) لكن ينافيه حديث ان متعلق الرؤية فى بادى الرأى لايزيد على مطلق الهوية فتأمل (قوله والمعلق بالممكن ممكن) قيل عليه يصح ان يقال از انعدم المعلول الاول انعدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لابحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المرتبط ممكنا اذا كان ما ارتبط به ممكنا (قوله وقد اعترض بوجوه) منها ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع لاينكر « واجيب »

فصار معنى قوله ارنى اجعلنى عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دلالة ينبو عنه مقامه اما اولا فلانه لايناسب قوله انظر اليك اذ المراد من النظر الموصول بالى هو الرؤية واما ثانيا فلانه لايطابقه قوله تعالى فى الجواب لن ترانى اذ المراد به نفى الرؤية اتفاقا على ان موسى عم كليم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا حتى سأله وقد شكك فى هذا بان المراد من العلم الضرورى هو العلم المتعلق بهويته الخاصة والخطاب لايقتضيه كخطاب من لم نشاهده والجواب ان اريد بالعلم بهويته الخاصة انكشاف هويته تعالى عند موسى انكشاف المشاهدات فهو الرؤية

لجواز ان يكون متعلق الرؤية هى الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى وما لايجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال

بعينها وان اريد به نوع آخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه رؤيته وعدم لزومه بخطابه حتى يحمل كلام الأول عليه ان ارتضاه (قوله واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظ) اما الاول فلان الظاهر ان السؤال لتحصيل المسئول واما الثانى فلان المذكور فى الاية تعليق الرؤية باستقرار الجبل المطلق حيث قال انظر الى الجبل فان استقر مكانه (قوله كفاهم قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة) فلا وجه لارتكاب طلب المح بل كان يجب على موسى عم المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل ذلك حين ما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تأخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للرؤية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة (قوله لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع) لان السائلين القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سؤال الرؤية وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبى الله مع تأيده بالمعجزات فكيف يتصور قبوله من اتباعه على انهم لو حضروا وسمعوا فكون المسموع كلام الله لايثبت عندهم الا بمجرد اخباره عم وكيف يصدقونه فى ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب (قوله لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر) فيه

واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المح اجتماع الحركة والسكون (واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين لله تعالى فى دار الاخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الآخرة وان الايات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لايكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال الشعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى الله تعالى فى الدنيا والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى

تأمل فانهم جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ولا معنى لكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الرؤية المتعلقة بذاته تعالى غير رؤية سائر المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط بشرائطها وان كان يكفى فى ذلك المغايرة بالهوية كما هو رأى البعض وقد يدل التصوير المذكور ايضا انه لا يجب ان يكون بحاسة البصر ولهذا قال للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى النوع المعلوم من الرؤية لا فى الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد من العلم الضرورى فى تأويل بعض المعتزلة ١٠٨ هو العلم المتعلق بهويته الخاصة ثم الحق ان

ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى ان الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الايات الواردة فى سؤال الرؤية

الحالة المسماة بالرؤية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى ينكشف لنا بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر كلام المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم فى ذلك كما هو اللائق باصولهم (قوله لا يجب عند اجتماع الشرائط) واحتمال الجبال الشاهقة يندفع بحكم العادة بعدمها (قوله والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد انه يحتمل ان يكون تعريف الابصار «مقرونة» للعهد والمقصود نفى ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفى عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفى على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفى هو الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الرؤية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال بان يكون الرؤية مواجهة وانطباعا مثلا فمع قيام هذه الاحتمالات لا يتم الاحتجاج بها بل نقول يجب حملها على احدها جمعا بين الادلة (قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) وما ظن من انه انما لا يمدح

لاتصافه بالعدم الذى هو معدن كل منقصة ففيه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لا ينافى المدح بغيرها واما عدم مدح الاصوات والروائح بعدم الرؤية فلما تقرر فى العقول بناء على مجارى العادات من امتناع رؤيتها حتى لم يتفطن بجوازها عقلا الا النحارير من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تشبثا بذيل الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الرؤية ليس مما يمدح بها بل ما هو بسبب التحجب بحجاب العز والكبرياء والتمنع بما يدهش ١٠٩ الابصار ويردها بالخيبة والبوار

مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله

وما ورد من تمدحه تعالى بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد والصاحبة فبنى على ما تقرر فى الاوهام من ان كل حى صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعلوا لله شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه بانه مع كونه جامعا بهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم شانه (قوله مقرونة بالاستعظام والاستنكار) كما قال الله تعالى لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلب امر محال فى حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من النبى ع م واتيان بمعجزة تدل على صدقه ويمكن ان يقال ما ذكروه انما يدل على ان ذلك خرق لحجاب عزه وقدرته دون قدره فان رؤية الله تعالى اشرف كرامة اعدها الله لعباده الصالحين فى دار الجزاء فطلب تعجيله من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع جحود وتعنت لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو فى حقه محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه دليل الامتناع فهو على الجواز ادل (قوله يكون بالقلب دون العين) رد عليه ان البديهة تشهد بان المبصر فى المنام كالمبصر

في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضداله فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت ذلك (قوله لكان عالما بتفاصيلها) لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلابد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان اللازم بانه لايلزم من الشعور الشعور بالشعور ولا دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لايحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكثر همته مصروفا الى امر وخاطره مشغولا بتدبير مهم وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقلة التفاته اليه وعدم مبالاته بشانه لايثبت ذلك

لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لايكون الا كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في الماشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير

في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزامير ونقرات المزامير لايستبعد ذلك واما ان الانسان لايعرف اي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط وكم عدده وكيف ينبغي ان تحرك ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما ولا ضير (قوله وما يحتاج اليه) على صيغة المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات (قوله على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير) ترجيح لهذا الوجه بعدم احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول يتناول مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث

« اومعمولكم »

وعلى الهيئة الحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلثة اشياء الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخيرين حقيقة والمعنى الاخير لايصلح ان يكون متعلقا للخلق واما المعنى الثاني وهو

او معمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لايخلق في مقام التمدح بالخالقية لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لايقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوسي او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل لايجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوسي اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لاتحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى

المراد ههنا فلا امتناع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لاحاجة اليه (قوله او معمولكم) اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المتبادر من مثل وما يعملونه هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنيين المذكورين معنيان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما يعملون فيهما الا بطريق استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك (قوله اي ممكن بدلالة العقل) دفع لما يقال من ان الآية لايمكن ان يجرى على عمومها لان الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لايبقى حجة فيما عداه فدفعه بان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لايتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص في موضعه (قوله افمن يخلق كمن لايخلق) اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي

لايصدر منه ذلك فى شئ حذف المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق فلا وجه لما يقال من ان المراد خلق الاعيان (قوله لبطل قاعدة التكليف) اى القاعدة التى هى كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذموما عليها مثابا معاقبا وذلك لان مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا فى فعله اذلامعنى للتكليف بماليس بمقدور ولا للمدح اوالذم عليه ولا استحقاق

لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه تعالى لوكان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم القاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجدها اولايرون ان الله تعالى هو الخالق السواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولايتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لايقال لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول

الثواب او العقاب وهذا بناء على حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال وذلك باطل عند الاشعرية ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر فى الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لاباعتبار الفاعلية كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار (قوله لايبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وانما لم يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد «الكفر» علمه بوقوعه (قوله وهو عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان) اى تطبيقه على مايقتضيه الحكمة وتعريته عن مظان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل فى معنى القضاء لانه معتبر فى وضعه اللغوى قال فى الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة

الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال فعليه البيان (قوله الكفر مقضى لاقضاء) وتلخيصه ان الكفر له نسبة اليه تعالى هى خلقه اياه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشاء لايتضرر

الكفر مقضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر ومايحويه من زمان ومكان ومايترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى ارادهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المح والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لاكفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا حكى عن عمرو بن عبيد انه قال ماالزمنى احد مثل ماالزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى

بشئ كما لاينتفع به وله نسبة اخرى الى المكلف هى وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة الدائمة التى لايرجى العفو عنها (قوله هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به) لم يلتفت الى مايقال من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين اذلم يعتبر مفهوم الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف فى القضاء بعينه (قوله وهذا شنيع جدا) قال رحمه الله والظاهر انه لايصبر على ذلك رئيس قرية من عباده تعالى ثم قال والتقصى عن ذلك بانه

اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولانقيصة ولامغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لااكراها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشئ لانه لم يقع هذا المراد ووقع

مرادات العبيد والخدم وكفى بهـذا مغلوبية ونقيصة (قوله دخل على الصاحب هواسمعيل بن عبـاد) صحب ابن العميد فى وزارته وتولاها بعـده ولقب بالصاحب الكافى جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيهما على اقرانه وتوفى سنة خمس وثمانين و ثلثمائة وكان غالبا فى الرفض والاعتزال ساعيا فى تربية ابى هاشم الجبائى ورفع قدره واعلاء ذكره (قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات) اما من جانبنا فبمثل قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله

يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فبمثل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظ لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم على اى وجه كان فالمراد نفى الظلم بنفى لازمه اعنى الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفى الامر والمحبة والرضاء فلا يفيد المقصود لان كلا منها اخص من الارادة ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم واما تأويلاتهم فقد قال رحمه الله ان العمدة القصوى لهم في ذلك حمل المشية فى اكثر الآيات على مشية القسر والالجاء وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف خلق الايمان فى العباد من غير اختيار منه فلزم بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو اصلهم فقال الجبائى معناه خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناها ان نلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا (قوله لا كما زعمت الجبرية)

دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسئل عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولا يريده منه وقد تمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (و يعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش

«ونعلم»

هم فرقتان جبرية خالصة لا يثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل يجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة يثبت العبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هى الفرقة الاولى (قوله ونعلم ان الاول باختياره) اى تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه بخلاف الثانى فان وقوعه ليس على وفق اختياره وانه غير متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضرورى واما ان وجوده هل هو بتأثير قدرته وارادته اولا تأثير شئ منهما سوى مقارنتهما اياه فالبديهة معزولة هناك فلا بد من الاستعانة بامور اخر من دلالة العقل او النقل (قوله ولو لم يكن للعبد فعل اصلا) اى لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات فعلى هذا فعدم صحة التكليف ظاهر وكذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله فى غاية

الوضوح لكن الجبرية بفرقتيهما لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه (قوله ولا اسناد الافعال التى يقتضى سابقية القصد والاختيار) يعنى ان اسناد الافعال الى ما تسند اليه وان كان باعتبار اتصافه بها لكن اسناد بعض الافعال يقتضى ان يكون لمحله اختيار فى الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا فى افعاله لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد فى ذلك الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال العبد حقيقة ولم يجز اسناده اسنادا مثل صلى وصام الى لا عن صدورها عنه ولهذا صار اليه تعالى (قوله والنصوص القطعية تنفى ذلك) اى ما زعمه الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى) هذا السؤال والذى سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح تكليف الكافر متقاربان ومدارهما على ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لان ضده اعنى الكفر واقع بارادته تعالى فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا فى فعله بان الطرف الواقع

ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى * جزاء بما كانوا يعملون * وقوله تعالى * فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما

واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع الامن قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تعالى وعلمه فى الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لايزال لايجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان (قوله اما ان يتعلقا بوجود فعل فيجب او بعدمه فيمتنع) بناء على امتناع انقلاب علمه جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب قيل عدم فعل العبد ازلى والازلى لايكون متعلقا ١١٦ للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلى باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متلقى بالقبول من الفحول وكلام الشارح مبنى على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض (قوله فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا) ضرورة ان الله تعالى اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لايزال فعلا معينا فيتصف به فهذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه لابد من وقوعهما فيما لايزال اذ لو كانا منتفيين فيه لكان علمه تعالى متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لاعكسه حتى يرد عليه انه لامدخل للعلم فى وجود الحوادث على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لابد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفرعا على تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار (قوله وايضا منقوض بافعال البارى تع) فانها اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له ومرادة له ايضا ولو فيما لايزال فيكون وقوعها

اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش «احتجنا»

واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا تكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل فى افعاله تعالى لايتوقف على كون تعلق ارادته ازليا كما ان تمامه فى افعال العباد لايتوقف على ذلك بل يكفى فى تمام كل واحد منهما وجوب ما يتعلق ارادته تعالى به الا يرى الى انه يجاب عنه بان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافى الاختيار بل يحققه (قوله احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق) وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت اراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا فى ذلك على شهادة الضرورة وزنبان الضرورى وجود القدرة لاتأثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية وقد سمعت طرفا منها باجوبتها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة ١١٧ لامؤثرة ولا كاسبة وجعلوا الحيوانات فى ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ماعدا الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة فى وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة او معصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله به او مخالفته فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال امام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب بما خلقه الله تعالى فى العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هى واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه الله فى بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى اثنين احدهما ماقيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد طرفى الفعل ولا يلزم منهما وجود امر حقيقى فلا ينافى استبداد الواجب تعالى بالخلق وفيه نظر والثانى ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين فمعنى الكسب ان يخلق الله تعالى فى العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لايترتب عليه وجود المقدور ومن ههنا قيل لم يثبت من معنى الكسب غير مقارنة القدرة

احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات

للفعل والذى يلوح بالتأمل الصادق ان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملائم وهذا التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك فى نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه فربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملائم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر بانه اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه ويكب عليها فيكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى فعله وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل اما بخلقه تعالى على مجرى عادته او بتأثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما ١١٨ يتوهم فى امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور الملائم على الوجه الملائم والالتفات الى وجه آخر او ترك ذلك وينبغى لمن يقول بكون الانسان قادرا ان يقول بذلك اذ ليس فيه ما ينافى استبداد الخالق بخلق الموجودات لكن الاظهر ان ذلك ايضا تابع للهيآت المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية او المكتسبة الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان «وكفعل» كان له ان يغير تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بان يتأمل فى افعاله وما هو داع اليها من احواله والثانى الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغى ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتفاع الموانع ولو مثل فى الحياء والكسل ترتب سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهناك بهذا الاطناب على ما هو اصل الباب وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الموفق للصواب (قوله مثل ان الكسب واقع بآلة) تتناول الآلة الظاهرة كالجوارح والباطنة كالقلب والعقل حتى ان القصد والمعرفة بآلة واما صفات الله فلا تسمى آلة (قوله والكسب مقدور وقع فى محل قدرته) اى المكسوب مقدور وقع فى محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر وانفعال من الغير والخلق تأثير وافاضة على الغير (قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به)

مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق مقدور لا فى محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح انفراد القادر به فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ ينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف

اى فى وجوب المكسوب بل يحتاج فى ذلك الى الخالق وهو مستغن عن الكسب فى ذلك (قوله وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى) فان قلت كل منهما منفرد بما له من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ فان كلا منهما منفرد بما له ١١٩ من تأثير ما قلت الممنوع هو الشركة فى الخلق بان يستبد غيره بخلق شئ ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك فى شئ من المذهبين (قوله قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم) هذا بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الجملة والا فقد ثبت الحسن والقبح فى الكسب شرعا ولم يثبت ذلك فى الخلق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيأ والا فقد سمعت انه مالك الملك على الاطلاق فلا يقبح تصرفاته على اى وجه كانت ولا يسأل بكيف ولا كم (قوله ليشمل المباح) فان الاكثرين على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء الله تعالى (قوله وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) انما فسرها بها لان الاستطاعة قد يطلق على سلامة الالات كما يجئ وهى متقدمة على الفعل لا معه واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الا ما ذكر فى اصل الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة

وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا وسفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما فى خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهى عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب فى الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل) اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى فى الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهى علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة

وقدصرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب بل هم قسموها الى ممكنة هى ادنى مايتمكن به من اداء المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة توجب اليسر على الاداء كالنماء فى مال الزكاة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لايكاد يصح لما عرفت ولانهم انما جعلوها شرطا لوجوب الاداء فلاينافى كونها علة لنفس الفعل على مافى كلام التبصرة على انه ليس معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الاترى الى قوله يفعل به الافعال الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى

الفعلية الى معنى الشرطية على ان الجمهور قدفسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلاوجه لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لى وجه هذا الكلام بعد (قوله وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل) فان قلت فسر الاكتساب فيما سبق بصرف القدرة ومعلوم ان القصد الى صرف القدرة انما يكون بعد وجود القدرة والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر على بعض الحركات وانا لم نقصدها قلت لما جرى

«فعليكم»

عادته تعالى على ان خلق القدرة عند القصد الى اكتساب بعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة فى الواقع بناء على ذلك الظن الراسخ (قوله واذا كانت الاستطاعة عرضا) لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضا سقط ماذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره (قوله والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة)وهوخلاف ماثبت

وبالجملة هى صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلانزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة

بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة فى وقوع الفعل بدون الاستطاعة على اصلنا (قوله فعليكم البيان) لهذه الدعوى فانا من وراء منعها اذ الضرورة لم تشهد الابوجود القدرة التى بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لايتم به الدلالة

على نفيها (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) قيل عدم حدوث معنى فيها لايدل على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والجواب ان تلك الحالة لايجوز ان تعتبر جزأ من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرائط على مايشير اليه (قوله ومن ههنا) يريد ان الامام الرازى لما نظر الى ضعف مااستدل على مذهب الشيخ واراد التوفيق بين القولين فقال قد يطلق القدرة على القوة المنبثة فى العضلات التى هى

مبدأ للافاعيل المختلفة بانضمام ارادات شتى وهى متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك و قد تطلق على القوة المستجمعة بشرائط التأثير ولايتصور تقدمها على الفعل بالزمان والالزم تخلف الاثر عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية وتقدمها على انه قدقيل ان الشيخ لايقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم

فعليكم بالبيان واما مايقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلامرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط اووجود مانع ويجب فى الثانية لاتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والافقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى

ان يقال ارادالقوة المستجمعة بشرائط التأثير ولهذا وجد دفع (قوله على مقدمات صعبة البيان) قدعرفت ضعف المقدمتين الاولين والمقدمة الثالثة لادليل عليها اذيجوز عند العقل ان يقوم المعنيان بعين ويكون لاحدهماتعلق ناعت بالنسبة الى الآخر (قوله قلنا المراد سلامة اسبابه والآته) يعنى ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب فانهامن احوالها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعنى الهيئة الحاصلة له عند ذلك فان اطلاق المصادر على الهيئات التابعة لما يدل عليها من الاحداث مسلك ملحوب لهم وتلك الهيئة من صفات المستطيع بلاشبهة فلااشكال فى كون الاستطاعة عبارة عنها (قوله فلانم استحالة تكليف العاجز) فان قلت المقصود من التكليف هو الاتيان بما كلف به ولايمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لوسلم فيكفيه وجودها حال مباشرة الفعل وقد جرت عادة الله على خلقها فى تلك الحال عند سلامة الاسباب فاقيمت مقامها وجعل وجودها فى قوة وجودها ولما لم تجر عادة « ولا »

على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة ح لزم تكليف العاجز وهو بط اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح) كما فى قوله تعالى * ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا * فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلانم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلانم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تع حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

بمثل ذلك فى سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف (قوله ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل) فان صح عن ابى حنيفة رحمه الله ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه فى الجمع بين كلاميه هو ماذكره الامام الرازى وقد استحسنه الشارح فى بعض تصانيفه ونسبه الى المحققين (قوله ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه) اى ليس مما يصح تعلق قدرته به لا فى الحال فقط بل ولا فى الاستقبال ايضا كخلق الجواهر مثلا واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور فى الحال لكن يصح تعلق قدرته به فى الجملة ومنهم من قال يكفى بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بضده بدلا عنه فايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور ليس كترك خلق الاجسام (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه) اى بالمعنى الذى سبق ممكنا كان فى نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على اطلاقه ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واختلاف واما مثل ايمان الكافر و طاعة الفاسق فقد عده الشيخ من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل مايطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة به

ولايخفى ان فى هذا الجواب تسليما بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه حتى ان مايلزم مقارنتها للفعل هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لايتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولايكلف العبد بما ليس فى وسعه) سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لايمكن للعبد كخلق الجسم واما مايمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه لقوله تعالى * لايكلف الله نفسا الا وسعها * والامر بقوله تعالى * انبؤنى باسماء هؤلاء * للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية * ربنا ولا تحملنا مالاطاقة لنا به * ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالايطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى

في نفسه والالم يوجد عقيبه وهذا نزاع لفظي (قوله لانه لايقبح من الله تعالى شئ) يدل
على صحة التكليف بالممتنع لذاته ايضا كما اختاره بعضهم لا الممكن فقط كما هو راى بعضهم
ومنهم من استدل على جواز التكليف بالمحال لذاته بل على وقوعه بتكليف ابي لهب
بالايمان مع انه ممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي
عليه السلام في جميع ما جاء به فهو في حال ايمانه مكلف بان يصدقه عليه السلام في اخباره
عنه بانه لايصدقه بل يموت كافرا فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بادامته وابقائه
تكليف له بالتصديق بما علم في نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف
بالجمع بين التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقا يقينيا
تكذيب له في ذلك الخبر
الخاص وتكذيبه في شئ
من اخباره تكذيب له
في النبوة وقد اعترض
عليه بان الواجب هو
التصديق اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم
تفصيلا ويحتمل ان لايعلم
ابولهب بهذا الخبر
فلا يجب عليه التصديق به
وهذا الاعتراض لايرد
على الوجه الثاني على
ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه مثل هذا الخبر وقيل ايضا «مع»
الايمان في حقهم التصديق فيما عدا هذا الخبر قال رحمه الله وهذا في غاية السقوط ووجهه
ما سبق من ان تكذيبه اي عدم تصديقه في شئ من اخباره تكذيب له في النبوة وربما
قيل على التقرير الاول يجوز ان لايجد عن نفسه تصديقه اذ لايلزم منه الاخرق للعادة
وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالممتنع لذاته وليس بشئ اذ التكليف ليس بعدم الوجدان
بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة
العادية واحتمال انقلاب العادة لايضر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان اواني بيته
انقلبت بعده ذهبا وان ولده الرضيع قد احاط بفنون الفضائل لانه اعتقاد النقيضين
بناء على انه يعتقد نقيضيهما بقضاء العادة ولايضره في ذلك احتمال انقلاب العادة

لانه لايقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله تعالى لايكلف
الله نفسا الا وسعها على نفي نفس الجواز وتقريره انه لو كان
جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم
توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم
كذب كلام الله تعالى وهو مح وهذه نكتة في بيان استحالة كل
ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته واختياره بعدم وقوعه
وحلها انا لانم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لايلزم من
فرض وقوعه مح وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المح بناء على الامتناع بالغير
الا يرى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه

وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه في غاية الوضوح (قوله مع انه يلزم من فرض
وقوعه) يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده (قوله قيد بذلك ليصلح
محلا للخلاف) فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار الغير المترتب
على كسره لاصنع للعبد فيه اصلا اتفاقا (قوله لاصنع للعبد) فيه
اصلا فيه بحث لانهم
عدوا العلوم الحاصلة
عقيب النظر متولدات
مع انها مقدورة مكتسبة
عندنا ويجئ لهذا
زيادة تفصيل في بحث
الايمان (قوله فلاستحالة
اكتساب ماليس قائما
بمحل القدرة) ومن المعتزلة
من امتنع عن القول
بالتوليد فيما ليس قائما
بمحل القدرة كضرار
وحفص الفرد فلم يظهر
بما ذكره عدم الكسب
في المتولدات على رأيهما
فتدبر (قوله ولهذا
لايتمكن العبد من عدم
حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية) فظهر
ان المتولدات ليست
منها ويرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها مقدورة عندهم مع انه لايتمكن
من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب المستعقب للمسبب بمنزلة
مباشرة نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة
لاينافي مقدوريته فكذا عدم التمكن من عدم حصول المسبب بعد مباشرة السبب

مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته
التامة وهو مح والحاصل ان الممكن في نفسه لايلزم
من فرض وقوعه مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر
زائد على نفسه فلانم انه لايستلزم المح (وما يوجد من
الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار
في الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك ليصح محلا
للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت
عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان
الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه
بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله
تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لابتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد
ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة
لحركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار من
الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله
تعالى (لاصنع للعبد في تخليقه) والاولى ان لايقيد بالتخليق
لان ما يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق
فلاستحالته من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب
العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا لم يتمكن العبد من عدم
حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت باجله)

لاينا فى مقدورية المسبب (قوله اى الوقت المقدر لموته) يريد ان لكل حيوان
وقتا قدر الله تعالى موته فيه بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر
عدم وقوع ذلك السبب فى ذلك الوقت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان
عدم كل من الموت وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقديره (قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل) ١٢٦ هكذا وقع عبارته فى النسخ الواصلة
الينا والصواب ان لقاتل
قطع عليه الاجل كما وقع
فى شرح المقاصد لان موت
المقتول عندهم فعل القاتل
بطريق التوليد لا صنع لله
تعالى فيه فهو الذى قطع عليه
الاجل اى لم يتركه ليستوفيه
كله كما يقال قطع فلان
علينا الطريق على ان المراد
بالاجل جميع مدة حيوته كما فى
قولك اجل الدين شهر ان لا
الوقت المقدر لموته كما فى
قولك اجل الدين رأس
الشهر اذ لا يناسب المقام
فالمقتول عندهم ميت قبل
الموت المقدر لموته حتى انه
لو لم يقتل لامتد حيوته
الى ذلك الوقت البتة
فلا يكون عندهم وقت معين
يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب انكارهم القضاء والقدر فى افعال « ان »
العباد (قوله من غير تردد) اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه (قوله واحتجت المعتزلة) المذكور
فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وما ذكر فى معرض الاستدلال
تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى جعل الشارح
الوجوه المذكورة احتجاجات لا تنبيهات (قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى)

اى الوقت المقدر لموته لا كما يزعم بعض المعتزلة من
ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم
بآجال العباد على ما علم الله من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة
بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر
وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا
ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه
والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة
بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة
وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى
لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى
عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم بالميت) مخلوق لله
تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على
ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
والاكثرون على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره
(والاجل واحد) لا كما زعم الكعبى من المعتزلة

قال هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل وفيه بحث اذ لم يقدر عمره
الاسبعين لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلومة له تعالى فى الازل وذكر ايضا
انها اخبار احاد لا تعارض القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة
فكما يقال ذكر الغنى عمره الثانى او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة فقد ثبت فيه الشئ
مطلقا وهو فى علم الله مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله واليه الاشارة بقوله يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (قوله ان للمقتول اجلين القتل والموت) وزعم ان
المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان مراده انه فعل العبد
توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل فلا يرد عليه ان القتل حال
القاتل والنزاع فى حال المقتول وهو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلايم انكار القضاء والقدر
فى افعال العباد (قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين)
قالوا الرطوبة الغريزية اى الجوهر الغالب عليها ١٢٧ الاجزاء الرطبة مركب
الحرارة الغريزية بمنزلة
الدهن للفتيلة المشتعلة
فهى دائما تضيئها وتعين
عليها فى ذلك الحرارة
المستفادة من خارج وكلما
انتقصت يتبعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر الجفاف
انطفأت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت الطبيعى
فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو
فى الانسان فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الافات
مثل البرد المجمد والحر المذيب وانواع السموم واصناف تفرق الاتصال وسوء
المزاج مما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج
فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام
لفظى اذ هم لا ينكرون القضاء والقدر فالوقت الذى علم الله فيه بطلان الحيوة باى سبب
كان واحد عندهم ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لا ننكره لكنهم
يجعلون اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء

ان للمقتول اجلين الموت والقتل وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله
الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا
طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته
الغريزيتين وآجالا اخترامية بحسب الافات والامراض
(والحرام رزق) لان الرزق

الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا و بين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر فى افعال العباد وان انكروهما فيها كما هو المشهور منهم اوقالوا ان الله لايعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيق (قوله اسم لمايسوقه الله تعالى فيأكله)فيدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه غير المأكول والمشروب قال رحمه الله وهذا عرف واللغة ١٢٨ اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل فيأكله

اسم لمايسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قديكون حلالا وقديكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الاحلالا ولكن يلزم على الاول ان لايكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان اوحراما) لحصول التغذى بهما جميعا (ولايتصور ان لايأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله و يمتنع ان يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء و يهدى من يشاء)

واما تسمية المنفق رزقا على مادل عليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فبناء على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة على ان فضل الانفاق انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومست اليه حاجة ناجزة كما روى انه عم سئل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان (قوله مع انه معتبر فى مفهوم الرزق) فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله اطلق على ماينتفع به باعتبار انه معطاء تعالى (قوله ان لايكون مايأكله الدواب) بل العبيد «بمعنى» والاماء رزقا و يرده قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا (قوله وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا) وهو خلاف ما جمع عليه الملة قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل شيأ (قوله ومبنى هذا الاختلاف)

ذكر خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى ومايستند اليه لايستحق مرتكبه الذم والعقاب ينتج ان الرزق لايستحق آكله الذم والعقاب فنضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من الشكل الثانى ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه الجملة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومبنى الذم والعقاب عليها الايرى ان السعى فى تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهى حراما عند ارتكابه كالسرقة والغصب والربوا (قوله بمعنى خلق الاهتداء والضلالة) تحقيق المقام ان الهدى قد يكون لازما مثل ١٢٩ الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد

بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لامعنى لتعليق ذلك لمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه السلام مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ

اى سلوك طريق يوصل الى نط ويقابله الغى والضلال بمعنى سلوك طريق لايوصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اى جعل الغير سالكا سواء الطريق يقال هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية

١٧ ع ك لكن لما لم يكن لك من هدايتك الا تسبيل لاهتدائه بوجه مآل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليهما وتعريفهما وكذا آل معنى اضله الشيطان الى دلالته على طريق الردى فلا جرم شاع عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على مايوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى عرفيا له وكذا الحال فى اضل ثم انه قد ورد فى القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلى لهداية الرجل جعله مهتديا ولاضلاله جعله ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يقبح منه شئ عند مشايخنا حملوهما عليهما اذلا ضرورة فى العدول عنهما بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء اى الايمان والاضلال عن خلق الضلال والكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والضلال من افعال العباد لامن صنعه تعالى والا لم يكن لترتب المدح والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه وان خلق الضلال قبيح منه تعالى اولوا الهداية المنسوبة اليه تعالى

بيان طريق الحق بنصب الدلالة فى الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة فى الاخرة على ماهو المعنى الطارى للهداية واولوا الاضلال بوجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلاك والتعذيب ثم لما لاح لبعضهم ان بعض هذه المعانى لايقبل التعليق بالمشية و بعضها لايخص المؤمن و بعضها ليس مضافا اليه تعالى دون النبى و بعض معانى الاضلال لايقابل الهداية على مالايخفى اولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البغية وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء على المعنى الطارى مجازا لما انه باقداره وتمكينه اولنحو ذلك وهذا عدول من الحقيقة الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد ففساد مبناه على ماسلف فساده (قوله ان الهداية عندنا خلق الاهتداء) اى معناها الاصلى ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى ومثل هداه فلم يهتد مجاز بالنسبة الى اصل وضعه يحمل ١٣٠ عليه بمعونة المقام وان صار حقيقة عرفية بحسب

ا ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو بط لقوله تعالى * انك لاتهدى من احببت * ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وماهو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى)

شيوع الاستعمال (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) اى ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال اذلا يستقيم حملها على معناها الاصلى فى شئ من موارد استعمالاتها على اصلهم كما لايخفى (قوله ولقوله عم اللهم اهد قومى مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء) فلا وجه لسؤال ذلك من الله تعالى ولا لنفيه عنه عم وقيل ان « والا » ذلك ينافى طلب خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعنى قريشا او امته لم يكونوا مهتدين فالمعنى عمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدى او ثبتهم عليه او اهدهم من بعد بناء على ان العرض لايبقى واما مايقال من ان اهتدى مطاوع هدى وايضا مدح الرحل بكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة فى غير محل النزاع اذلا نزاع فى ان المعنى الاصلى للهداية جعل الغير مهتديا (قوله وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى البغية) اى ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية فى الاغلب وكذا الحال فى قوله وعندنا الدلالة الموصلة على طريق يوصل الى المط فلا ينافى ماذكره المشايخ من انها حقيقة فى خلق الاهتداء وانه المراد الظاهر

فيما ينسب اليه تعالى فتدبر هداك الله (قوله والا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا) بانواع الآلام واصناف الاسقام وفى الآخرة بالخلود فى نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له من الوجود من غير شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح تكليفه وتعريضه للنعيم الدائم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن امات طفلا فان قيل علم انه ان عاش ضل واضل فاماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان وزردشت ١٣١ وزادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عمن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما كذا ذكره رحمه الله (قوله اذ قدراتى بالواجب) يريد ان ماهو من مصالحه كان واجبا عليه فلا محالة يكون قد اتى به فما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له تعالى شئ مقدور من مصالحه ولايخفى بطلانه لان اى قدر يضبط من مصالحه فالمزيد عليه ممكن ابدا

و الا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقى فى قدرة الله بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع مايكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له

وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فتأمل (قوله وجوابه ان منع مايكون حق المانع) يريد انه قد ثبت انه كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ماينبغى ويلائم عقول العقلاء وان خفى علينا وجه الحكمة فى بعضها فاذا ترك فعلا يظن انه اصلح بحال عبد من عبيده بل هو اصلح فى الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور فى الكرم اولعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذليس فيه منع بحق احد فلا يتوهم فى ذلك شائبة بخل اوجهل اوسفه اوظلم ثم لايخفى ان ماذكر الزام لهم فى وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم حكم العقل بالتحسين

والتقبيح فلا يرد عليه ان فيه الزاما يوجوب الاصلح فى الجملة (قوله ثم ليث شعرى) هو
مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له وعن سيبويه ان اصله
شعرتى حذف التاء كما حذف فى قولهم هو ابو عذرها وخبرليت ههنا واجب الحذف
بلاسادمسده اذا كان مردفا بالاستفهام اى ليت علمى بما يسأل بهذا الاستفهام حاصل
وقد يحذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعرى مسافر بن ابى عمرو وليت يقوله
المحزون اى ايجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كالجار والمجرور
فى ليتك فى الدار ورد بان الاستفهام فى المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال
ابن يعيش انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد جميع ذيوله من
فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون ١٣٢ فى موضع الخبر فكيف يسد مسده فالصواب

ثم ليت شعرى مامعنى وجوب الشئ على الله تعالى اذليس
معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم
صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا
من سفه اوجهل او عبث او بخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة
الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر
للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم
من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة
فى القبر) بما يعلمه الله ويريده تعالى وهذا اولى مما وقع فى عامة
الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء

ماذكرناه اولا (قوله اذليس
معناه استحقاق تاركه الذم)
يريد من غير لزوم صدوره عنه
على قياس الوجوب الشرعى
(قوله لانه رفض لقاعدة
الاختيار) فيه بحث لان هذا
وجوب مترتب على الاختيار
وقد مرانه لاينافى الاختيار
بل يحققه فان قلت هذا
انما يتصور لو امكن تعلق
الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لابد عندهم للطرف المختار « على »
من مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الآخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين
رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار لكل واحد منهما بدلا عن الآخر نظرا
الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده
من الله تعالى واجبا باختياره فهذا النزاع راجع الى النزاع فى وجوب المرجح فى الطرف المختار
وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون فى الطرف
المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بمجرد تعلق
الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تع فانه راجح مطلقا فى زعمهم فلا يتعلق
الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم بعض الموافقة للفلاسفة ولا بأس اذ قد سمعت انهم
قد تشبثوا باذيالهم فى كثير من الاصول (قوله الظاهرة العوار) اى العيب يقال سلعة

ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا فى الصحاح (قوله على ان النصوص الواردة فيه)
اى فى عذاب القبر اكثر (قوله فالتعذيب بالذكر اجدر) تفريع على كثرة النصوص
فيه وعلى كثرة مستحقيه معا (قوله وسؤال منكر ونكير هما ملكان) سميا بذلك لكونهما
على هيئة منكرة لم يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور يقال نكرت الشئ بالكسر وانكرته
بمعنى وقد انكر البلخى والجبائيان تسمية ١٣٣ الملكين بالمنكر والنكير وقالوا

على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة
اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر
(وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر
فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع
ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض
(ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها
امور ممكنة اخبر بها الصادق على مانطقت به النصوص
قال الله تعالى * النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب * وقال الله
تعالى * اغرقوا فادخلوا نارا * وقال النبى عليه السلام
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال النبى
عليه السلام يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت فى الحيوة الدنيا
نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد عليه السلام وقال النبى
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
عيناهما يقال لاحدهما المنكر والآخر النكير

المنكر ما يصدر من
الكافر عند تلجلجه اذا
سئل والنكير تقريع
الملكين له فيكون بمعنى
الانكار (قوله لانها
امور ممكنة اخبر بها
الصادق) يريد انه
ليس لامتناعها دليل
من جهة العقل على
ما يزعمه منكروها
وقد دل السمع على
ثبوتها فوجب القول
بها وبطل تأويل
الظواهر الدالة عليها
(قوله قال الله تعالى
النار يعرضون عليها) ومعلوم ان عرضهم على النار تعذيبهم من قولهم
عرضهم على السيف اى قتلهم به وهو قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه
فيكون فى القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا يفيد ان ادخالهم النار
عقيب اغراقهم فيكون فى القبر (قوله وقال النبى عم يثبت الله الذين آمنوا
نزلت) اى هذه الآية (فى عذاب القبر) اى فى شانه وان الله تعالى ينجى المؤمنين عنه وقوله
اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اى يثبتهم اذا قيل وقوله فيقول تفصيل له فيكون

القول الثابت هو قوله ربى الله الخ (قوله الى آخر الحديث) يعنى قوله عم فيقولان
ما كنت تقول فى هذا الرجل فيقول هو عبدالله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد
ان محمدا رسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا
فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس
الذى لا يوقظه الا احب اهله ١٣٤ اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان

> الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة
> او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى
> وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها
> حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض
> لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك له فتعذيبه مح والجواب
> انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او بعضها
> نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم
> وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك
> ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء
> والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب
> وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه وملكوته
> وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن
> الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين
> امر الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر
> وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
> اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون
> ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء
> بشأنه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور

منافقا قال سمعت الناس
يقولون فقلت مثله لا ادرى
فيقولان قد كنا نعلم انك تقول
ذلك فيقولان للارض التأمى
عليه فتلتئم عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله تعالى
من مضجعه ذلك (قوله لان
الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك
فتعذيبه محال) ولصعوبة هذا
الاشكال افترق الناس فى هذه
المسئلة فرقا فانكر فرقة
عذاب القبر رأسا واعترف به
آخرون ثم اختلفوا فمنهم
من انكر احياء الميت فى القبر
وجوز تعذيب الميت وهو
خروج عن المعقول وبعضهم
لم يجوز ذلك بل قال يجمع
الآلام فى جسد الميت
فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال « بان »
باحيائه ايضا لكن اختلفوا فى اعادة الروح والمنقول عن ابى حنيفة رحمه الله هو التوقف
فيها وانكر ابن الراوندى كون الميت جمادا وكون الموت ضد الحيوة وجعله آفة كلية
معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم والحيوة قال رحمه الله اتفقوا على انه
تعالى لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير
حتى قال ارجع الى اهلى فاخبرهم (قوله يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء)
هذا مختار القاضى واتباعه او فى بعضها على ما اختاره بعضهم (قوله والمأكول فى بطون الحيوانات)

اذا الحيوة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة فى الاجزاء
المتفرقة فى بطون الحيوانات اما فى جميعها او فى بعضها وان لم يبق فيها جزان
مجتمعان اصلا (قوله بان يجمع اجزاءهم الاصلية) فيه اشارة الى ان الاجزاء
الاصلية لم تنعدم بل زال اجتماعها وتألف بعضها ببعض فحشرها جمعها وتأليفها
تأليفا ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تأليف الاجزاء الاصلية عن البطلان
فلا يحتاج الى تأليف ثان لا معاد ولا مبتدأ وهو بعيد فى مثل من احرق وذرت رماده
الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تعدم برمتها ثم تعاد متمسكا بقوله تعالى كل شئ
هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشئ لا يقتضى انعدامه بالمرة قال صاحب
المواقف والحق التوقف فى ذلك اذ لم ينتهض دليل على واحد منهما بخصوصه لا نفيا
ولا اثباتا واما حديث اعادة الروح فمبنى على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس
والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير ١٣٥ من المتكلمين بل اما اجسام لطيفة

> بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها
> (حق) لقوله تعالى *ثم انكم يوم القيمة تبعثون* وقوله
> تعالى *قل يحييها الذى انشأها اول مرة* الى غير ذلك
> من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره
> الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه
> لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود

خفيفة نورانية سارية
فى البدن سريان ماء الورد
على ما هو المشهور من
النظام وقد عزاه رحمه الله
الى جمهور المتكلمين واما
جوهر مجرد فى ذاته متعلق
بالبدن تعلق التدبير
والتصرف قال رحمه الله وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين
(قوله مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به) فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها
لا يصلح شئ منها للتعويل عليه وقد فصل ذلك فى المطولات فمن ارادها فليرجع اليها
وربما ادعوا الضرورة فى ذلك قالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه ضرورى البطلان
اذ لا يتصور التخلل الا بين الاثنين والاثنينية تستلزم التغاير واجيب بان الشئ
كان موجودا ثم صار معدوما ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان
عدمه بين زمانى وجوده وهما متغايران على انه يجوز ان يغاير المعاد المبتداء بالعوارض
الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكر لزم عدم بقاء الشئ زمانا والا لزم تخلل زمان البقاء
بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما يقال من ان التغاير بالعوارض الغير
المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل
انما يدفع تخلله بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه فان اريد بذلك انه لا يستلزم

الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين مشخصاته ونفسه فنساده ظ
اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر فى الجملة وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به
التخلل فيها وان كان مع تغايرما فبطلانه ممنوع وكذا مايقال من ان التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلا تخلل فى الباقى سخيف جدا اذ الباقى موجود
فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجود الطرفين ولا فرق بين وجوده
فى الزمان المتوسط وعدمه فى جوازه جوازه وفساده فساده كما لا يخفى على ذى بصيرة (قوله
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية) ويعيد اليها الارواح وليس فى هذا اعادة
المعدوم بالمعنى الذى يدعون امتناعه حتى لو سمى ذلك اعادة المعدوم كان اطلاقا لهذه
العبارة على معنى آخر لم يقم ١٣٦ على بطلانه شبهة فضلا عن حجة (قوله

لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد
روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا
يسقط ماقالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ
منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال
او فى احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر
الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو
الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد

انما هو الاجزاء الاصلية
الباقية من اول العمر
الى آخره) صفة كاشفة
للاجزاء الاصلية واظهر منها
مايقال انها الاجزاء الحاصلة
فى اول الفطرة اى اول تعلق
الروح بالبدن مما لا يتعلق
بدونه عادة لان وجود
اجزاء فى البدن باقية
من اول العمر الى آخر العمر فى حيز المنع نعم يعلم كل احد « وان »
بديهة ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء
من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ماسمعت بل ذلك هو الظاهر اذ من المعلوم بديهة
واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون نفس الباقى (قوله والاجزاء المأكولة فضلة
فى الاكل) فان قلت اذا صارت الاجزاء المأكولة منيا للآكل وتكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان تصير منيا ولو سلم فيجوز ان
يحفظ ذلك المنى عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين اكلا طول
عمرهما لحم الانسان وتولد منهما ولد قلت للمأكول جزء اصلى وفضل فيجوز ان لا يخلق الله
المنى الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء

الى مستحقه (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة فى المعصية وهو قبيح بل ذلك
بطريق الانتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهو اما عبارة عن الاجزاء
الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم ليت شعرى مامعنى الانتفاخ ههنا ان اريد به
انفراج مابين الاجزاء فمعلوم ان مثل هذا ١٣٧ الانفراج يبطل التأليف وان اريد به

وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال مامن
مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم
ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا اولا (والوزن
حق) لقوله تعالى * والوزن يومئذ الحق * والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى
التى توزن فلا اشكال وعلى تقدير تسليم كون افعال الله
تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها
وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث (والكتاب)
المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى
* ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا * ولقوله تعالى
* واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا *

تخلخل الاجزاء فهو مختص
بما له مقدار على ان اصحاب
الجزء لا يقولون به (قوله ولو لم
يكن البدن الثانى مخلوقا من
الاجزاء) اعلم ان التناسخية
منهم من يقول بقدم
النفوس وبتعلقها بالابدان
بطريق التناسخ الى مالا يتناهى
ومنهم من يقول بان
النفوس اذا استكملت بقيت
مجردة وانخرطت فى سلك
المجردات واما اذا لم يتم
استكمالها فربما تصاعد
فيتعلق بالابدان الشريفة
حتى ربما يتعلق بالاجسام
السموية لاستتمام بقية كمال
لم يحصلها وربما يتنازل
فى ابدان الحيوانات الخسيسة
بحسب اخلاقها الردية
١٨ ع ك ورذائلها الكسبية فمن خالد على ذلك ومن ناج بالاخرة فمن لم يقل بقدم
النفوس ولم ينكر الدار الآخرة ولم يقل بتعلق الروح ببدن بعد بدن فى الدنيا فليس من مذهب التناسخ
فى شئ (قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) قال رحمه الله ذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان
له كفتان ولسانان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك واما
ذكره بلفظ الجمع كما فى قوله تعالى واما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل لكل
مكلف ميزان وانما الواحد هو الميزان الكبير اظهارا لجلالة الامر وعظمة المقام
(قوله قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن) حين سئل عليه السلام عن ذلك ويدل

عليه ماقال عليه السلام في ساقة حديث طويل فيوضع السجلات في كفة

وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه السلام ان الله تعالى يداني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال الله تعالى سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى * انا اعطيناك الكوثر * ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد في الحديث (والجنة حق والنار حق) لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان) الآن

والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شئ قال رحمه الله وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيأت اجساما ظلمانية فتوزنان (قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب) يريد ان العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكن لماذكر الكتاب ومعلوم انه للحساب فهم ثبوته ايضا فلم يذكر للاكتفاء به (قوله والجواب مامر) من انه على تقدير كون افعال الله تعالى معللة لعل فيه حكمة لانطلع عليها وقد بين رحمه الله وجه حكمة تعم امثاله فليطلب من موضعها (قوله والحوض) اختلفوا في انه هل هو الكوثر اوغيره ويدل على الاول ماروى انه عم قال في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربى «موجودتان»

عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتى الحديث ولذا قال في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه بانه عبارة عن الكوثر وقال القاضى الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثانى ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ماروى عن انس قال سألت النبى عم ان يشفع لى في يوم القيمة فقال انا فاعل فقلت يارسول الله اين اطلبك قال اطلبنى اول ماتطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبنى عند الحوض فانى لا اخطئ هذه الثلثة المواطن ويدل عليه ايضا ماروى في وصف الحوض يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف ماء احدهما مثل ماورد في ماء الآخر واوردهما ائمة الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد ائمة التفسير في بيان الكوثر الاحاديث الدالة على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لايشرب عنه الامن قدر له السلامة عن النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لايعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الامن ارتد من الاسلام (قوله موجودتان تكرير وتوكيد) لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذلاقائل بفنائهما بعد وجودهما لكن لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع قال رحمه الله والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير (قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة) قال رحمه الله وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين والمخالفة لاجماع المسلمين ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها (قوله اذلاضرورة في العدول عن الظاهر) كان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار

(موجودتان) تكرير وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذلاضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى * تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولافسادا *

ونحوهما (قوله قلنا يحتمل الحال والاستمرار) ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان
الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون
المعنى تخصيص الجنة يوم القيمة للذين لا يريدون علوا فى الارض وهذا لاينافى وجودها
الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم من التمكن فيها وهذا

قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى
سالمة عن المعارضة وقالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك
اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله
تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لاخفاء فى انه لايمكن
دوام اكل بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا
فنى منه شئ جئ ببدله وهذا لاينافى الهلاك لحظة على ان
الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع
به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك
فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود
الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما)
اى دائمتان لايطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق
الفريقين خالدين فيها ابدا واما ماقيل من انهما يهلكان
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه
فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة
فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى
اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة (والكبيرة) قد اختلفت
الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها
تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنى والفرار عن الزحف

المعنى لازم لوجود الجنة ففيه
ما لايخفى (قوله كل شئ
هالك الا وجهه) اى كل
موجود فان المعتزلة
وان جعلوا المعدوم شيأ لكن
لفظ شئ ههنا بمعنى الموجود
اتفاقا اما بطريق الحقيقة
او بطريق المجاز وعلى كل
تقدير فالجنة والنار خارجتان
عنه عندهم لكونهما
معدومتين عند وجود هذا
الكلام عنه تعالى (قوله وانما
المراد الدوام بانه اذا فنى منه
شئ جئ ببدله) يعنى ان المراد
دوام نوعه فى ضمن افراده
لادوام شخصه فلا اشكال
(قوله على ان الهلاك
لا يستلزم الفناء) اى العدم
بعد الوجود بل يكفى فيه
الخروج عن الانتفاع بان
لايترتب عليه الآثار المطلوبة
منه وهذا يحصل بمجرد
تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية (قوله الشرك بالله) اى «والسحر»
اتخاذ الشريك لله تعالى يدل عليه ما روى فى رواية ابن مسعود ان تدعو لله ندا وقد خلقك
وانما خصه بالذكر لانه افحش الكفر كما انه خص فى رواية قتل الولد خشية ان يطعم منه وان يزنى
حليلة الجار بمثل ذلك مع ان مطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور فى شروح الاحاديث انه

لاتناقض فى الروايات الواردة فى الكبائر اذ ليس فى شئ منها ما يؤذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق
بها شئ آخر بدليل آخر كالاجماع مثلا وما ذكره رحمه الله من انها تسعة فلم يوجد فى لفظ
الراوى (قوله والسحر) لاخلاف فى انه من الكبائر وانما اختلفوا فى حكمه فقيل يجب قتل الساحر
وقيل هو كافر وقال الشافعى اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان

والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
فى الحرم وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربوا
وزاد على رضى الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر وقيل
ما كان مفسدته مثل مفسدة شئ مما ذكر او اكبر منه وقيل كل
ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر
عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عنها فهى صغيرة
وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لايعرفان
بذاتيهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة
واذا اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة
هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان
الكبيرة التى هى غير الكفر (لاتخرج العبد المؤمن من
الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
كافر فهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) اى العبد
المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان
مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لاواسطة
بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول ما سيجئ من ان حقيقة
الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف
به الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة
او حمية او انفة او كسل

سحره مما يقتل غالبا وجب
عليه القود ولم ينكره احد
فكان اجماعا (قوله
وقيل كل ما توعد عليه
الشارع) ويقرب منه
ماروى عن على رضى الله
عنه انها كل ذنب ختمه الله
بنار او غضب او لعنة
او عذاب (قوله الحق
انهما اسمان اضافيان)
لكن قوله تعالى ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر
عنكم سيئاتكم يدل بظاهره
على ان الكبائر ممتازة عن
الصغائر بالذات اذ لولاه
لم يتصور اجتناب الكبائر
الا بعدم ارتكاب جميع
ما يتصور ما هو اصغر منه
وانى يتيسر ذلك كذا ذكره
رحمه الله وقد قيل ان الكبيرة
عند الفقهاء كل ما يوجب
حدا (قوله وقيل كل معصية
اصر عليها العبد) ويقرب منه
ما روى ان رجلا سأل ابن عباس اسبع الكبائر فقال هى الى سبعمائة اقرب الا انه
لاكبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار (قوله وهذا هو المنزلة بين المنزلتين)
اشار بصيغة الحصر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس فى الجنة ولا فى النار

عنـدهم اخذا من قولهم له المنزلة بين المنزلتين (قوله خصوصـا اذا اقترن به خوف العقاب ورجا العفو والعزم على التوبة)فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتراف الكبيرة بدون اقتران شئ

مماذكر ليس بكفر ايضا مع ان الامن واليأس كفر بلاخلاف قلت ليس الامن وخوف العقاب طرفى نقيض وكذا اليأس ورجاء العفو اذقد يرتفعان كما فى حالة الذهول عن العقاب مثلا على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة (قوله لكونه علامة التكذيب) اما اذا كان بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف مايوجب العقوبة النارية فى اعتقاده (قوله وعلم كونه كذلك) اى امارة التكذيب فعطفه على ماقبله قريب من عطف التفسير (قوله والتلفظ بكلمات الكفر) سواء كان مدلولاتها تكذيبا صريحا للنبى ع م اولا (قوله « والجواب » او منافق) النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ فى نافقائه وهى احدى حجرته يكتمها و يظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء

خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لاينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال او الاستخفاف كان كفرا لكونه علامة التكذيب ولانزاع فى ان من المعاصى ماجعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مماثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل مايقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لايصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك الثانى الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصى كقوله تعالى *يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى* وقوله تعالى *يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا* وقوله تعالى *وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا* الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة من عصر النبى عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق

وهى حجرته الذى يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اى خرج ويقال النفاق ضربان احدهما ماذكر والثانى ترك المحافظة على معالم الدين سرا ومحافظتها علنا (قوله والجواب ان هذا احداث للقول المخالف) يريد ان ماذكروه وان كان اخذا بالمجمع عليه فى تسميته فاسقا لكنه تركه من جهة

جعل الفسق منزلة بين المنزلتين (قوله فان الكفر من اعظم الفسوق) وذلك لان الفسوق هو الفجور والخروج عن طاعة الله تعالى يقال فسق عن امر ربه اى خرج وكمال الخروج عن طاعة الله تعالى هو الكفر (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) فيكون المعنى ان موجب الايمان المنع عن الزنا وحفظ الامانة والايمان الذى لايترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع فى فرد الكامل وان يقولوا للقليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذ حاصله اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابى (قوله حتى قال عم لابى ذر لما بالغ فى السؤال) روى عن ابى ذر انه قال اتيت النبى ع م وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر وكان ابو ذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر

والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن لقوله تعالى *افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون* جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عليه السلام لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله عليه السلام لاايمان لمن لاامانة له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لايقتلونه ولايجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه السلام لابى ذر لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى *ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون* وكقوله تعالى *ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون* وكقوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى *ان العذاب على من كذب وتولى* وقوله تعالى *لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى* وقوله تعالى *ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين* الى غير ذلك

اى وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اى على كراهة منه (قوله والجواب انها متروكة الظواهر) يريد ان تلك الآيات ظواهر وقعت فى معارضة القواطع فيجب تأويلها فنقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى ان قال ومن لم يحكم بما انزل الله فالمراد بمن لم يحكم هم اليهود اذ لم نتعبد نحن بالحكم بالتورية ولو سلم عموم من لم يحكم فالموصول فيما انزل الله للجنس فالمعنى ومن لم يحكم بشئ مما انزل الله ولاشك فى كفره ووقع فى عبارة الشارح على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظ وفيه خزازة والاظهر فعموم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولاشك ان من لم يصدق بما انزل الله فهو كافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحكم فى الاصطلاح بمعنى ١٤٤ التصديق بل المراد بالحكم بما انزل الله هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه وليس المراد من قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر مطلق الفسق فى الكفر بعد الايمان بل حصر كماله فيه كقوله تعالى ذلك الكتاب على وجه وكذا المراد حصر العذاب الفظيع « لان »

والجواب انها متروكة الظواهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لايغفر ان يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لافذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع و بعضهم الى انه يمتنع عقلا

او الخالد على الكافرين واما الحديث فمع كونه من قبيل الاحاد وارد على سبيل التغليظ مع احتمال ارادة الاستحلال (قوله والخوراج خوارج عما انعقد عليه الاجماع) جواب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لخروجهم عن الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد بخلافهم (قوله فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) قال رحمه الله وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين (قوله وذهب بعضهم الى انه يمتنع عقلا) قال ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو فى الحكمة على مايشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور فى بعض الكتب ان اهل السنة لايجوزون العفو عن الكفر خلافا للاشعرى وهو المناسب لماروى عن ابى حنيفة من ان الله تعالى يجازى عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعات و يعاقب على الكفر والمعاصى

وانه لايجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لاذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لايليق بالحكمة والعدل ثم ان الادلة المذكورة فى الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فى الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم ارادوا باهل السنة فى هذا المقام (قوله لان قضية الحكمة) اى حكمها وموجبها التفرقة بين المسئ والمحسن فالعفو عن الكفر فى الجملة مع العقاب على الكبيرة فى الجملة خروج عن الحكمة فلايجوز نسبته اليه تعالى لاخلالهما بما ثبت بالقواطع من الحكمة فى افعاله و قدسقط بما قررنا مايقال من انه يجوز التفرقة بينهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسئ ومايقال من انه يجوز ان يكون فى عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفض لشهادة البديهة (قوله نهاية فى الجناية) هذا الدليل خطابى مع انه يعارضه خطابة اخرى هو انه تع عفو يحب العفو فلا يبعد ان يصدر عنه ماهو نهاية فى العفو عما هو ١٤٥ نهاية فى الجناية وقوله لايحتمل العفو ورفع الحرمة غير مسلم عند الخصم ولوسلم فترتب قوله فلايحتمل العفو ورفع الغرامة عليه ممنوع واعلم انه لم يصدر قوله والكفر نهاية الخ بلفظ ايضا كما صدر به الدليلين المذكورين فيما بعده فيحتمل ان يكون ذلك من سياق قوله لان قضية

لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا و مغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة و ايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته

الحكم فيكون المجموع دليلا واحدا فتدبر (قوله وايضا الكافر يعتقده حقا) وهذا لايشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم (قوله وايضا هو اعتقاد الابد) يعنى ان الكافر يعتقد ان الحق ماهو عليه ابدا وليس فى عزيمته الرجوع عن ذلك اصلا فيجب ان يكون جزاؤه على وفق معتقده وهذا ايضا خطابى (قوله وفى تقرير الحكم ملاحظة الاية الدالة على ثبوته) ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك بالله وان شاركه فى ذلك سائر انواع الكفر على ان فى قوله مادون ذلك دون ان يقول ماسوى ذلك او ماعداه اشارة الى ذلك اذ الكفر ملة واحدة وانواعها مشركة فى تعريض صاحبها للعقوبة النارية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر والكبائر فان الكبيرة فى العرف يراد بها ماعدا الكفر وانما خص فى الآية الكريمة ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك ح فى قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم فى مقابلة المشرك ويسأل احدهم اذا لقى آخر امسلم انت ام مشرك

(قوله والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) اما الآيات فمثل قوله تعالى هوالذى
يقبل التوبة عن عباده و يعفو عن السيئات اويوبقهن بما كسبوا و يعفو عن كثير
ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس بظلمهم و اما الاحاديث فمثل قوله
ع م فى اثناء حديث سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جاء بالسيئة
فجزاؤه سيئة مثلها اواغفر وقوله ومن لقينى بتراب الارض خطيئة لقيته بمثلها مغفرة
وقوله فيقول فاشهدكم انى قد غفرت لهم واعطيتهم ماسألوا واجرتهم مما استجاروا
يعنى اهل الذكر (قوله والمعتزلة يخصونها) اى النصوص الواردة فى هذا المعنى
من الايات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بان ماذكرتم خلاف الظاهر ولاضرورة
فى العدول اليه و بان تعليق المغفرة بما دون الشرك و بمن يشاء يمنع من ذلك اذالمغفرة
بعد التوبة يعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم وما اعتذروا
عنه بان المغفرة بعدالتوبة غير ١٤٦ واجبة فيصح تعليقها بالمشية ترك للاعتزال

والايات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها
بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة و تمسكوا بوجهين
الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب
انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد

او بان الفعل الواجب
بالاختيار يصح تعليقه
بالاختيار جهل بما يفيده
الاسلوب من خصوص
الحكم بالبعض و بان
ذلك انما يستقيم لولم يتعين
الارادة والفعل بل كان له
الخيرة بين ان يريد فيفعل ولايريد فيترك وقد يقال الضمير « وزعم بعضهم »
فى يخصونها عائد الى المغفرة المدلول عليها بقوله و يغفر لئلا يرد ماذكر
لكن لاطائل تحته اذالمعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة بما ذكره
رحمه الله ورد عليهم بما ذكر على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة
اليه اولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر اصلا
ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله وتمسكوا
بوجهين) لما خصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة ظهر
انهم لايجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم فى ذلك من العقل والنقل
فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانالانم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب بل لاتدل
الا على ان العاصى يعاقب فى الجملة ولا ينافى ذلك غفران بعض العصاة ولوسلم عمومها
فيجب تخصيصها واخراج المذنب المغفور عنها بعد تناولها اياه جمعا بين الادلة

(قوله وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم) ذهب الاشاعرة الى ان الثواب فضل من الله تعالى
قد وعد به المطيع فيفى به من غير وجوب عليه لان الخلف فى الوعد نقص يجب
تنزيه الله تع عنه وان العقاب عدل وعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد
نقصا بل كرما يتمدح به على ما دل عليه قوله * وانى وان اوعدته * اوو عدته * لمخلف ايعادى
ومنجز موعدى * واعترض عليه بان فيه كذبا و قد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى وماقيل من ان الكذب انما يكون فى الماضى دون المستقبل
فلا يخفى فساده والذى يختلج بالبال ان الوعد ١٤٧ ليس باخبار عن وقوع الموعود

وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال
الله تعالى ما يبدل القول لدى والثانى ان المذنب
اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له
على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة
ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب
ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات
الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (و يجوز
العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله تعالى * و يغفر مادون ذلك
لمن يشاء * وقوله تعالى * لايغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها * والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى
غير ذلك من الايات والاحاديث

فى المستقبل بل انشاء عزم
على ايقاعه وكذا الايعاد
فلا كذب فى الاخلاف
فى شىء منهما بقى الامر
فى النقص وعرفت الحال فيه
واما قوله لايبدل القول لدى
فلعل المراد به هو القول
الثابت كقوله لاملأن جهنم
من الجنة والناس اجمعين
واما عمومات الوعيد مع
التنصيص على العفو فى الجملة
فليس من ذلك (قوله كيف
و العمومات الواردة
فى الوعيد) صريح فيما ذكرنا
من ان الايعاد عام فيكون
المغفرة اخلافا للوعيد (قوله
لدخولها تحت قوله تعالى و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) وجه الاستدلال انه قصر مغفرة
مادون الشرك فى الآية على من يشاء و يفهم منه ان ذلك غير غافر للبعض فيكون
معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها فى الجملة و بهذا ظهر بطلان ماتوهم من ان
ماذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولانزاع فيه لاجواز العقاب كما هو
المط والعجب انه كيف يتوهم ذلك فى الدليل الثانى وفيما اجمل ذكره من الايات
والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومثل ماروى انه ع م مر بقبرين
فقال انهما معذبان ومايعذبان فى كبيرة اما احدهما فكان لايستنزه عن البول واما الآخر

فكان يمشى بالتمية (قوله وذهب بعض المعتزلة) المشهور ان المعتزلة لايجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فهما متنافيان وكذا استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد فى النار وقالوا بالاحباط (قوله واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) يرد عليه انه يلزم ح ان لايجوز العقاب على ماعدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فقيل المعنى نكفر عنكم سيأتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اى نكفر عنكم سيأتكم ان شئنا ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغنى عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك لم يتيسر تقدير الاستثناء اذ لادليل عليه ح ولانه يأبى عنه قوله ان تجتنبوا كبائر ولايخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب ان يجرى الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصى المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر ليظهر لتعليق تكفير السيئات فى الجملة باجتنابها فائدة (قوله والشفاعة) اى المشفعة (وقوله عندهم « قوله تعالى » لما لم يجز) اى العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون فى النار عندهم (قوله لم تجز) اى الشفاعة لاسقاط العذاب وفى هذا الكلام دلالة على انه لايجوز العقاب على الصغيرة عندهم كما هو المشهور

وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لابمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم * واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم اوالى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ماتمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار او على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار) خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يثبت لنا

(قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على ان لاستغفاره عم للذنوب اهل الايمان نفعا والا لما امر الله تع به وطلب المغفرة للذنوب شفاعة فى اسقاط عذابها فثبت المطلوب (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) اشارة الى ماقيل من ان الضمير لليهود اذ الآية نزلت فيهم فيكون عدم قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان ظ لان لاتجزى جار على يوما اى فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الحال فى الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت فى سياق النفى فيكون عاما فالضمير العائد اليها يكون عبارة عن النفس المبهمة فيعم ايضا لوقوعها فى سياق النفى كما اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب ولهذا جعل رحمه الله الجواب المعول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة وهذا ماقال الامام الرازى دليلكم لابد ان يكون عاما فى الاشخاص والازمان ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لانقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالترجيح معنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان بين تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع منافرة اقتصر فى شرح المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال لكنك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض

قوله تعالى * واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات * وقوله تعالى * فما تنفعهم شفاعة الشافعين * فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والا لما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لابما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلوة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى * واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة * وقوله تعالى * ومالظالمين من حميم ولاشفيع يطاع * والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

لايستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى *فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره* ونفس الايمان عمل خير لايمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى *وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار* وقوله تعالى *ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا* الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلايكون عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة

ما يتناوله فهو مقتض للعموم لامناف له (قوله لايستحقان العقاب عندهم فلا معنى للعفو) هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق فحيث لااستحقاق لاعفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم كلام الشارح فيما سبق بذلك فى الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار على كلامه ههنا (قوله لايمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار) ولايمكن ايضا ان يرى ذلك فى النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فانه تع رتب الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط للاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل الكبائر من المؤمنين لايخلدون فى النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل بين مرتكب الكبائر وتارك الاعمال الصالحة فتكون الآية من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة لمجرد الايمان كما يشير اليه سياق كلامه (قوله وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات) هذا « والجواب » بيان لوجه الحكمة فى عدم خلود اهل الكبائر فى النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه ان يقال يجوز ان يكون مراتب النيران متفاوتة فى الحرارة وان يعذب

والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى *ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها* وقوله تعالى *ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها* وقوله تعالى *من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون* والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا الكافر وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والايمان) فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن كان حقيقة آمن به امنه من التكذيب والمخالفة يعدى باللام

الكفار انواعا من العذاب خالدين فى النار اشد من مجرد الخلود فيها وان يقال لانم ان مجرد الخلود فى النار جعل جزاء للكفر مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زيادة على قدر الجناية فلايكون عدلا لو سلم لزومه فقد لانسلم بطلانه (قوله الجواب منع قيد الدوام) فى العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت المضرة يتلذذ بانقطاعها فلايكون خالصة وكذا المنفعة يتألم بانقطاعها واجيب بالمنع اذ يجوز ان لايشعر بالانقطاع فلا يتلذذ ولا يتألم بل نقول قيد الخلوص ايضا مم ولو سلم فدوامه مم والتمسك بان قيد الخلوص هو المميز للثواب والعقاب عن المنفعة والمضرة الدنياويتين ضعيف جدا (قوله وهو الاستيجاب) اى جعل الشئ واجبا كان المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لايصح منه تركه عقلا وكذا العاصى جعل العقاب واجبا لايتركه تع عدلا والاستحقاق بهذا المعنى منتف عند اهل السنة واما ان الاستحقاق بمعنى ان الثواب يترتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب قد يترتب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب فهو وان كان مسلما عندنا لكنه لايجديهم (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) يريد ان تعليق الحكم بالمشتق مشعر بعلية مأخذ الاشتقاق فيحمل عليه جمعا بين الادلة (قوله فالخلود قد يستعمل) يشير الى ان الشائع استعمال الخلود فى التأبيد لكنه ربما يستعمل فى المكث الطويل ايضا فيحمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل يعم الخلود فيصح تعميم النصوص المذكورة للكفار وغيرهم (قوله ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود) واذا تعارضت النصوص يجب الجمع بينهما ما امكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التأبيد بالكفار لئلا يلزم ترك ما يعارضها بالكلية (قوله افعال من الامن) يقال امنته وامنى

غيرى فالهمزة فيه للتعدية الى المفعول الثانى يقال آمنه اذا صدقه وحقيقته آمنه التكذيب والمخا
لفة كذا ذكره الزمخشرى وقال وتعديته بالباء لتضمنه معنى اقر واعترف واما تعديته باللام كما ذكره
الشارح فلتضمنه معنى انقاد واذعن (قوله كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا) هذا ليس باستشهاد
بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل ان يكون اللام مزيدة لتقوية العمل فالاولى ان يستشهد بمثل
فان لم تؤمنوا الى فاعتزلون على ان كونه صلة ظاهر يصلح للتمسك (قوله وليس حقيقة
التصديق) يريد ان التصديق ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر او المخبر والا لزم ان يكون
كل عالم بصدق النبى ع م مؤمنا به وليس كذلك فان كثيرا من الكفار كانوا عالمين
بصدقه ع م كما دل عليه قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ١٥٢ وان الذين اوتوا الكتاب يعلمون انه الحق من ربهم
وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الى غير ذلك بل هو
اذعان لما علم وانقياد له
وسكون النفس اليه واطمئنانها
به وقبولها بذلك بترك
الجحد والعناد وبناء
الاعمال عليه وهو امر زائد
على العلم بل ربما يتعلق
بالمظنون والمعتقد ايضا
ولهذا ينبنى العمل عليهما
واما ان ماهيته ما هى فمنهم
من جعله من مقولة الكيف وسيجىء تفصيل مقالته ومنهم من جعله « من »
كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار والشارح مال الى ان يجعله
من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم ولهذا صح من ابن سينا ما جعله من احد قسمى
العلم واما ما يقال من انه امر قطعى صرح فى شرح المقاصد فكيف يصح جعله احد
قسمى العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم يوجد من كلام الشارح ما يدل عليه
بل رد على من قال بوجوب اليقين فى باب الايمان ومال الى ان الظن الذى لا يخطر معه
احتمال النقيض يكفى فى ذلك كما ذكره صاحب المواقف مع بت القول بانه لابد فيه من
التصديق والاذعان بل انما يتردد كلامه فى انه هل يمكن حصول اليقين بدون التصديق

كما فى قوله تعالى حكاية * وما انت بمؤمن لنا * اى بمصدق وبالباء
كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى
الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام
الغزالى رحمة الله عليه وبالجملة هو المعنى الذى يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى
لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة
ان عليه شيئا

كما يشعر به كلامه فى هذا المقام اولا كما سيجىء ما يدل عليه لا فى عكسه (قوله من امارات التكذيب
والانكار) الانكار القلبى كالانكار اللسانى وشد ١٥٣ الزنار مثلا فانا نحكم بالظاهر ونجرى
على ما يفيده الامارة من كونه
مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام
المنافق ونجرى عليه احكامه
واما انه هل هو كذلك فيما
بينه وبين الله تعالى فان لم يكن
الامارة مما جعله الشارع
من امارات الكفر فظاهر انه
ليس كذلك والا فهو كافر
فيه ايضا شرعا اذ التصديق
وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو فى
حكم العدم كايمان اليأس هذا
ما قال رحمه الله لا اعتداد
بالتصديق مع تلك الامارات
فلا مناقضة بينه وبين ما ذكر
فى الكتاب كما توهم (قوله
الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا) يريد ان
المكلف مكلف بالتصديق
على كل حال بخلاف الاقرار
فانه قد يسقط فى بعض
الاحوال واما الصبيان
والمجانين فهم ليسوا بمكلفين
بالايمان حتى يتصور سقوط
ركن التصديق والاقرار بل
ايمانهم وكذا كفرهم امر
حكمى (قوله التصديق باق
فى القلب) اما لانه ليس بادراك
بل هو كلام نفسى على ما وقع فى كلام الامامين ولا نم المنافاة بينه وبين النوم

من امارات التكذيب والانكار كما اذا فرضنا ان احدا
صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه واقر به
وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه السلام جعل
ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام
على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات
الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق
فاعلم ان الايمان فى الشرع (هو التصديق بما جاء به
من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه السلام
بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله
تعالى اجمالا وانه كاف فى الخروج عن عهدة الايمان
ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك
المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب
اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله
تعالى * وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون *
(والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل
السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان
قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله
ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده
فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال
او فى الماضى ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب وهذا
الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب
بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب

واما لانه لامنافاة بين نوم المرء وادراكه امالانه لاتضاد بينهما على ماهو رأى الفلاسفة
واماالعدم اتحاد محلهما على مايشعر به قوله ع م ينام عينى ولاينام قلبى كماهو رأى
الاستاذ ولوسلم المنافاة كماهو رأى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق فى حكم الباقى مالم
يطرأ عليه مايضاده وكذا يمكن ان يقال مثله فى الاقرار لكن الظاهر ان معنى كون
الاقرار ركنا من الايمان انه لايتم بدون الاقرار مرة ولاحاجة الى اعتبار بقائه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر (قوله وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام فى الدنيا) لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده فى دار الاسلام وسائر ١٥٤

وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب
امر باطن لابدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مؤمن عندالله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا
هو اختيار الشيخ ابى منصور رحمه الله والنصوص معاضدة
لذلك قال الله تعالى *اولئك كتب فى قلوبهم الايمان* وقال الله
تعالى* وقلبه مطمئن بالايمان * وقال الله تع * ولما يدخل
الايمان فى قلوبكم * وقال النبى عليه السلام اللهم ثبت قلبى على
دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال
لا اله الاالله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق
لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى
عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة
الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه قلت
لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب

امارات الدين اذا لم يكن
له كفر معلوم قال رحمه الله
لايخفى ان الاقرار لهذا
الغرض لابد وان يكون
على وجه الاعلان للامام
وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه
يكفى له مجرد التكلم وان
لم يظهر على غيره (قوله
والنصوص معاضدة لذلك)
انما جعلها معاضدة لاحججا
عليه لما انه يحتمل ان يكون
تخصيص القلب بالذكر
لكونه رئيس الاعضاء
ومستتبعا لماعداه على مادل عليه قوله ع م الاوان فى الجسد مضغة « حتى »
اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الاوهى القلب والحديث ايضا
يفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار اللسان ومن ههنا جعل فى شرح المقاصد هذه
النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللسانى كالكرامية
(قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق) حاصله انا سلمنا ان الايمان عبارة عن
التصديق بشهادة النقل عن أئمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل فى الشرع
الى معنى آخر اذ لادليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به فى الكتاب والسنة من
غير بيان لمعناه فلو اريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لم يفهم ولما صح
امتثالهم من غير استفسار ولهذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه

ورسله فظهر انه لم يعتبر فيه شرعا الا الخصوص باعتبار متعلقه بعدما اريد به المعنى
اللغوى لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلفظ بكلمة تدل على قبول الخبر فيجب
ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان لاعن التصديق القلبى اوعن مجموعهما
(قوله حتى لو فرضنا عدم لفظ التصديق الخ) رد عليه بان هذا انما يدل على
ان فعل اللسان من غير اعتبار دلالته على فعل القلب لايعد عرفا ولغة ايمانا ولاتصديقا
لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية ١٥٥ يمكن تخلف مدلولاتها

حتى لوفرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى اووضعه
لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف
بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى ومؤمن به ولهذا صح
نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى *ومن
الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين* وقال
الله تعالى *قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا* واما المقر باللسان وحده فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا
لغة ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع
فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى عليه السلام
ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة
كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لايكفى فى الايمان
فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق
بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس
ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة
على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين
والمحدثين والفقهاء

عنها فاعتبار الدلالة
لايستلزم اعتبار المدلول
والحق ان العبرة بالمعانى
وبها تناط الاحكام
والالفاظ انما وضعت دلائل
عليها ووسائل الى ادائها
وماذكره تنبيه عليه ورد
لما ذكر فى السؤال من ان
اهل اللغة لايعرفون منه
غير الاقرار باللسان وهو
كاف فيه (قوله لانزاع
فى انه يسمى مؤمنا لغة)
وذلك لان الايمان فى اللغة
كما يطلق على التصديق
القلبى يطلق ايضا على
الاقرار باللسان لكونه دليلا
عليه حتى توهم الكرامية انه
لايطلق على غير ذلك لغة وقيل معنى كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر
باللسان حقيقة بناء على وجود اماراته فان ذلك كاف فى اطلاق الالفاظ على سبيل
الحقيقة فى الامور الخفية كالغضبان والفرحان وفساده غنى عن البيان (قوله لايكفى
فى الايمان فعل اللسان) بل يجب فيه فعل الجنان سواء جعل نفسه اوشطره اوشرطه
على ماذهب اليه الرقاشى من اشتراط المعرفة لكنه لكونها ضرورية لم يجعلها

جزأ من الايمان المكتسب وكذا القطان اشترط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار (قوله ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان) قال رحمه الله فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان
داخلا فى الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل ايضا وهو القول

ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى * ان الذين امنوا وعملوا الصالحات * مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى * ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى * وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا * على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا على مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لاتزيد ولاتنقص

بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لايجعل خارجا من الايمان بل يقطع بعدم خلوده فى النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع أئمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكى عن مالك والشافعى والاوزاعى رحمهم الله ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لاينتفى الشئ بانتفاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ماهو الاساس والاصل فى دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ماهو الكامل المنجى وهو الذى عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او للثانى (قوله وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه) اى
العطف بظاهره يقتضى ذلك فيجب العمل به مالم يردعنه قائم البرهان «تمام»
كسائر الظواهر فلايرد عليه مايقال لم لايجوز ان يكون عطفه اهتماما بشانه وتحريضا
عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه (قوله لامتناع اشتراط الشئ
بنفسه) فان المشروط بشئ مشروط بكل جزء من اجزائه فلو دخل المشروط فى الشرط
يلزم اشتراط الشئ بنفسه والقول بان المراد بالشرط ح ماعدا المشروط عدول

عن الظاهر والقول بان المراد من الايمان فى الاية هو اللغوى فنحن نلتزمه ونزيد عليه
ان الشان ذلك فى جميع استعمالات الشرع وتمسك فى ذلك بما سمعت من الوجوه وان
اراد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار المتعلق فبطلانه ظاهر (قوله تمام من
ان التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) اذ قد سبق ان التصديق

تمام من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات اوارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ماذكره ابو حنيفة رحمه الله انهم كانوا امنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه السلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولاخفاء فى ان التفصيلى ازيد بل اكمل وماذكر من ان الاجمالى لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لايبقى الابتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى

ليس عبارة عن وقوع الصدق فى القلب اى الجزم بذلك من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم فى الايمان هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان ميل الشارح وصاحب المواقف الى اعتبار الظن الغالب الذى لايخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا (قوله وفيه نظر لان الاطلاع على تفصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبى عم) وجوابه ان تلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل
فقط بخلاف مافى عصر النبى عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق
بجملة ماجاء به النبى عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة
وماذكره من ان التفصيلى ازيد ممنوع وقوله واكمل مسلم وغير مفيد وستقف على
مزيد تحقيق لهذا المقام (قوله وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ
لايكون من الزيادة) وجوابه ان الزيادة تتصور من وجوه كالشدة والعدة والمدة

ولا يخفى ان الوجود فى زمان اكثران كان باقيا فهو ازيد بحسب المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) اما اذا اريد بالايمان مطلق الطاعات فرضا كان اونفلا تركا كان اوفعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك المواظبة فى غاية الظهور واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها من الافعال والترك كما ذهب اليه الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها بحسب انتقاصها وبعدم وجوبها كما فى الحج والزكوة وقال رحمه الله الان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب ينبغى ان لا يكون مذهبا لاحد (قوله بل يتفاوت قوة وضعفا) هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة والنقصان اكثر ما تستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولهذا ذهب الامام الرازى وكثير من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظى راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذى يجب ان يعول عليه

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزأ من الايمان وقال بعض المحققين لانم ان حقيقة التصديق لايقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى لكن بقى ههنا بحث اخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا واستكبارا قال الله تعالى *وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم* فلابد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثانى ايمانا دون الاول والمذكور فى كلام بعض المشايخ ان التصديق

«عبارة»

(قوله عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر) اى تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها عن ان تتلقاه بالرد والانكار والعناد والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان التصديق القلبى غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذى اورد عليه (قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف بالايمان) يعنى ان مقتضى ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا لكن لما اجرى الله تعالى عادته على خلق الايمان عقيب افعال مخصوصة لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كما صح النهى عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف بيانه (قوله ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك) فيلزم ان لا يعتبر تصديق من شاهد المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعى النبوة انتقالا دفعيا وتكليفه بتحصيل ذلك بالاختيار تحصيل للحاصل على انه حصل له المعنى المسمى

عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى يثبت باختيار المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار وحجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك فى القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا فى انها بالاثبات او بالنفى ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذى يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار فى مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ولايكفى المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولابأس بذلك لانه ح يحصل المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين مم وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهما من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر

بكر و يذن فكيف لايكون مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله
ان لم يكن حاصلا و بعدم مقابلته بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر
قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد
والاستكبار وماهو من علامات التكذيب والانكار (قوله و يؤيده قوله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الا اذ لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغاير و هو ظ فيكون المعنى فما وجدنا فيها
من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمنين فوجب ان
يتحد الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم
في الجملة وان كان المؤمن اعم (قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا) يريد انه ليس المراد بوحدتهما
هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير ١٦٠ مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة

عن الخضوع والانقياد
والايمان عبارة عن التصديق
بل المراد بوحدتهما وحدة
مايراد منهما في الشرع
وتساويهما بحسب الوجود
بمعنى ان كل من اتصف
باحدهما فهو متصف
بالآخر ومن زعم ان المراد

ويؤيده قوله تعالى * فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين * وبالجملة لا يصح
في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم
وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا فظاهر
كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك
احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في
الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تع فيما اخبر من
اوامره ونواهيه

بوحدتهما عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف «والاسلام»
والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان
والاسلام كما هو المدعى فان قلت فسر الخضوع والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وجعله حقيقة
التصديق فهذا صريح في الترادف قلت هو بيان لاتحاد مؤداهما وحاصل معنييهما وهو لا يستلزم
الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان
مقبول ممن يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم
من الاية ان الدين المغاير للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل شئ يغايره والايمان ليس
بدين اذ الدين كما عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا الدين فيكون مشتملا على
عمل الجنان والاركان ومن ههنا شاع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو

غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار لكن الايمان
جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المرادفان قلت يلزم على ما ذكرت
ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو الملتزم بسلوك طريقه
وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين كثير فرق في المعنى وكان مظنة للترادف
هذا والظاهر ان من ادعى الترادف او عدم التغاير ١٦١ لا يجعل الاسلام عبارة عن

دينا بل عن الانقياد
والتسليم وذلك اما نفس
التصديق او مسبب عنه لازم
لا يفارقه وقد وقع في كلام
الشارح ان الدين عبارة
عن الطريقة الثابتة عن
النبي عم والايمان ايضا
كذلك فيكون دينا مثل
الاسلام فتأمل (قوله و
الاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهيته) اي
التسليم لكونه خالقا للكل
مستوجبا للعبادة منهم (قوله
فانه صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان) وذلك لانه
تع رد قولهم آمنا بانه كذب

والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق
الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام
حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت
للاخر فبها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى * قالت
الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا * صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلت المراد ان الاسلام المعتبر
في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر من غير الانقياد الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة
من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام
الاسلام ان تشهد بان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت
ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال
لا التصديق القلبي قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته
ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون
ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة

٢١ ع ك وهو في قوة نهيهم عنه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا اسلمنا
ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم بهذا ومن ذهب عليه هذه النكتة
ذهب الى ان الاولى ان يقال في الجواب قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولهذا صح ان يقال
ولكن قولوا آمنا (قوله وهي في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن) وذلك
لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد الباطن
وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد الظاهر وان لم
يعتد به شرعا (قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال) من التلفظ بكلمة الشهادة واقام الصلوة

وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به كلام المص ولا
الانقياد الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف ولا عدم
التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة (قوله لانه اذا لم يكن الشك فلا معنى لنفي
الجواز) يريد ان القائل اذا نوى به غير الشك من محتملات اللفظ فلا شيء عليه غير ترك الاولى
واما الشك فلظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى النية ولهذا ذكر في الفتاوى ان قائله يكفر ان لم أول
حتى روى عن ابن عمر انه ١٦٢ اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال امؤمن انت

ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال
عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول
لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا)
لتحقق الايمان (ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله)
لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان للتأدب واحالة
الامور الى مشية الله تعالى او للشك في العاقبة والمآل
لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله او للتبرء عن تزكية
نفسه او الاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك
فلهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن
للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير
من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك
انا شاب ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة
ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما تحصل به
تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق
ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل
للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر

قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح
نسكي من يشك في ايمانه ثم
مر به رجل آخر فقال امؤمن
انت قال نعم فامره بذبح شاته
فصرف ظاهر الاستثناء
الى الشك ولم يجعل قائله
مؤمنا كما ترى (قوله بل مثل
قولك انا راشد متق ان
شاء الله) في ان كل واحد
من الايمان والرشاد
والتقوى مما يكتسب
بالاختيار ويرجى البقاء
عليه في العاقبة والمآل
ويحصل به تزكية النفس
والاعجاب ولكن ههنا
فرق دقيق به يحسن الاستثناء
في الرشاد والتقوى دون
الايمان وهو ان الرشاد اعني
الاهتداء بعمل الصالحات والتقوى اي الانتهاء عن « لكن »
المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس
الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم
في حين من احيان كونه مكلفا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر
وتزجر عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف تزول وتثبت والمعتبر منها

ماهو في القوة والثبات بحيث يفي بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر
ومثل الانسان بذلك فكيف لا يشك في حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل
لمن هداه الله تعالى دفعة واما قوته وثباته فامر خارج عن مدلول قوله انا مؤمن فلا وجه
للشك والاستثناء (قوله لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف) يريد ان كل مؤمن
وان كان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به حاصلا له اجمالا لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء
الى التفاصيل وخصوصيات الامور التعبدية ١٦٣ الشاقة فربما يكون لبعض النفوس

لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف وحصول
التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى *اولئك
هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم* انما هو في مشية الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة
في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن
السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله
تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة
على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس * وكان
من الكافرين * وقوله عليه السلام السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى)
بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى (والشقي قد يسعد)
بان يؤمن بعد الكفر (والتغير يكون على السعادة والشقاوة

بسبب الخذلان واتباع
الهوى والشيطان شيء
من استنكار او استكراه قلبي
ولساني ينافي اذعانها ويجيء
بالنقص على تصديقها وان
لم يكن لها شعور بذلك
فلهذا قيل ينبغي
للمؤمن ان يتعود هذا الدعاء
صباحا ومساء اللهم اني
اعوذ بك من ان اشرك بك
شيئا وانا اعلم واستغفرك
لما لا اعلم فانه نجاة عن
الوقوع في هذه الورطة
لوعد النبي فلا جزم لاحد
لحصول الايمان المنجي
السالم عن شوب امثال ذلك
فلا جرم يحال به على مشية الله قال رحمه الله وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه الخصم
من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات (قوله وكان من الكافرين) دلت الاية على
ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عم حتى عد
من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا في قوله فسجد
الملائكة كلهم الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة اي الوصول الى آخر
الحيوة واول منازل الآخرة وايمان الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب
عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثنا

دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى)
لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة
(ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم
لا يكون محلا للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى لانه
ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل
فى الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو
فى مشيئة الله تعالى لاقطع لحصوله فى الحال فمن قطع
بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشية اراد الثانى
(وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة
وهى سفارة العبد بين الله تعالى و بين ذوى الالباب
من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم
من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول
والنبى فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة
حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى
الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه
لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية
والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه

والوجهان الاخيران يفيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صحة صيغة
الاستثناء وليس النزاع فيها (قوله دون الاسعاد والاشقاء) فان الله تعالى موصوف
ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لاتبدل فيهما اصلا وانما
التبدل فى سعادته وشقاوته ومعنى قوله عم السعيد من سعد فى بطن امه ان الفائز بالسعادة
الحقيقية من علم الله انه يختم له بالسعادة وهو فى بطن امه وكذا المخذول بالشقاء
الابدى من علم انه يختم بالشقاء
فى ابتداء فطرته وهذا لا ينافى
ما ذكرنا من تبدل السعادة
والشقاوة عليه (قوله بمعنى
ان قضية الحكمة تقتضيه)
اى تستوجبه ولا تتم بدونه
لكن لما كان رعاية وجه
الحكمة فى افعاله تعالى
امرا تفضليا وشيئا عاديا
لا واجبا عقليا لم يجب عليه
تعالى موجبه ومقتضاه ايضا
ومن خفى عليه هذا المعنى
قال معنى قوله تقتضيه ترجحه
ترجيحا لا يصل الى حد
الوجوب فلزم عدم منافاة
الحكمة لعدم الارسال
ثم اعترض باحتمال ان يكون
فى عدم الارسال حكمة خفية
وورود هذا الاعتراض على
ما ذكرنا اظهر وجوابه ادعاء العلم الضرورى بان قضية الحكمة تقتضى الارسال «كما»
البتة وقدم مثله (قوله وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة) المشهور من احتجاج
من يدعى امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى
اذ لعله من القاء الجن وهذا مناسب لما يزعمه السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس واما
البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم

كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته
وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله
تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان
والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر
والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل
اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد
(ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين)
فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثانى مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هى واجبات
او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل
بحيث لو اشتغل الانسان به تعطل اكثر مصالحه فكان
من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله
تعالى * وما ارسلناك الا رحمة للعالمين * (وايدهم) اى
الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة

وقوم بنبوة ابراهيم وانما يزعمون ان فى العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذى يأتى به
الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ولعله اراد
بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا عن اللازم بالملزوم (قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين)
يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاغراض ولا يسأل
عما يفعل ولا يطلب له الية فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادته تعالى بذلك لا لرعاية
لمصالح العباد والحكم على
سبيل الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة ولا على وجه التفضل
والاحسان على ما هو رأى علماء
ما وراء النهر من ان الارسال
واجب عليه تعالى فى حكمته
وان لم يكن غير واجب
بالنظر الى ذاته وقدرته
كالرجل الكريم لا يأتى
من الافعال بما فيه لؤم وخسة
نفس البتة وان كان متمكنا
من فعله (قوله فان ذلك
مما لا طريق للعقل اليه)
فيه اشعار بان للعقل ان
يهتدى الى حسن بعض
الافعال كما هو رأى علماء
ما وراء النهر لا كما قال الاشعرى
من ان العقل معزول هناك
رأينا و بنى الشارح فى هذا الكتاب كلامه على مذهبهم فى كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه له
(قوله وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لا يستقل العقل به) فيه
رد على البراهمة على ما عرفت من شبههم (قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال
الرسل) اذ الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة
محضة وارادة للخير بالنسبة الى المكذب والمصدق وان لم ينفع المكذب بذلك لكن

بين لقوم سفر قد عن لهم طريقان ان احدهما طريق محبوب موصل الى ماهو مقصد لهم ومطلوب وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه عطف عليهم وارشادهم وسبب لفلاح من اتبع الهدى لالهلاك من سلك طريق الردى فلا حاجة الى مايقال من ان كونه عم رحمة للكفار هو مجرد ا منهم بمكانه من مثل المسخ والخسف والاستيصال (قوله وهى امر يظهر بخلاف العادة الخ) اشترط فى المعجزة سبعة امور يتضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعله تعالى اومايقوم مقامه من التروك ليتصور كونه منه تعالى ويفهم ذلك من قوله ١٦٦ امر يظهر اذا الامر يتناول الفعل والترك ويفهم

وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا وان كان ممكنا فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس

استناده اليه تعالى مما سبق من ان كل مايظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تعالى الثانى ان تكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله بخلاف العادة الثالث ان يكون ظهوره على يد من يدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا للدعوى اذ لاشهادة قبل الدعوى والتأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب واما التأخر بزمان يسير فهو فى حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدى المنكرين الخامس ان يكون موافقا للدعوى اذ المخالف لايعد تصديقا كفتق الجبل « ولايقدح » بعد دعوى فلق البحر السادس ان لايكون مكذبا له كما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدى على ماقال رحمه الله من ان التحدى طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولاشهادة دونهما كما عرفت السابع ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله فان ذلك حقيقة الاعجاز (قوله بطريق جرى العادة بان الله تعالى

يخلق العلم الخ) ظاهر كلامه مشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هى عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك وذلك باطل والالزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثمة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هى الحاصلة بحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول فيها فى شرح المقاصد (قوله ولا يقدح فى ذلك اه) لان ذلك يحصل عند مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لابطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفى الاحتمالات ودفع الشبهات وقد عرفت تحقيق ذلك (قوله فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى) مثل ١٦٧ قوله اسكن انت وزوجك وكلا

ولايقدح فى ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لالغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية كما لايقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال (واول الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن البعض يكون كفرا

منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا فى ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن له اذ ذاك امة والارسال الى الواحد لحوا مثلا غير معهود ولهذا قالوا فى تعريف النبى عم هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا واما النقل فقوله فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم يفيد ان اجتباه بالنبوة كان بعد مابدر منه بارادته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الاية ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب فى حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الاية وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى فى الروع فى اليقظة او استماع الكلام فى المنام ويقال له الوحى والايحاء لغة وهو المراد مما ورد فى حق ام موسى على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا

واما نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فلانه ادعى
النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم
بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر
كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا
عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك
حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف
الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توافر
الدواعى الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه
من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم علما عاديا لايقدح فيه شئ من الاحتمالات
العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك
منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها
آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم
فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا وهى
مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر
على نبوته بوجهين احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة
وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه
الحكمية واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله
تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال
بحيث لم تجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم
على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل
يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء وان يجمع الله
تعالى هذه الكمالات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله
ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره
على اعدائه ويحيى اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما

(قوله واما نبوة محمد عم) قد استدل عليها بوجوه ثلثة حاصل الاول
التمسك بدلالة المعجزة
فانها كما عرفت تفيد
العلم بصدق المدعى
بالضرورة العادية
وحاصل الثانى الاستدلال
بحوزه اصناف
الكمالات العلمية على مافصله
رحمه الله تعالى فان هذه
الكمالات اوسلم حصول
كل واحد منها لغير
النبى عم فلا شبهة فى
امتناع اجتماعها فيمن
هو مفتر عليه تعالى
كذاب بل فى غير النبى
مطلقا وحاصل الثالث
انا لما فتشنا عن حقيقة
النبوة وفصلناها
وجدناها حاصلة له
عم فحكمنا بنبوته وصدق
دعواه قال الامام
الرازى هذا برهان ظ
من باب البرهان اللمى
فان معنى النبوة اذا
حصل وجد فيه اكمل
فيكون هو من سائر
الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة فمن باب البرهان الانى « انه ادعى »

(قوله فلا يكون اليه وحى ونصب احكام) فان قيل قد ورد فى الحديث ان عيسى عم ينزل حكما
عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويزيد فى الحلال اجيب بانه ليس فى شئ من ذلك
نصب حكم اما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين
يحرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح اتلافه واما وضع الجزية فقيل انه من شريعتنا
ايضا لما دل عليه الاحاديث
من انه ينسخ حكم الجزية
وقت نزول عيسى عم ولا يبقى
الا الاسلام او السيف وقيل
انما يضعها لان المال يفيض ح
حتى لا يقبله احد كما ورد
فى الحديث وذلك لنماء
البركات والخيرات وقلة
الرغبات فى الاموال لقرب
الساعة وتتابع العلامات
وينبغى ان يكون هذا مراد من
قال انه من قبيل انتهاء الحكم
لانتهاء علته وقيل معنى يضع
الجزية يعرضها على كل كافر
لا بالحرب بل بالسلم اذ لا يبقى ح
محارب ومقاتل قيل الصحيح
هو الجواب الاول واما قوله
يزيد فى الحلال فقد قيل انه
يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك
زيادة له عم فى الحلال اذ لم
يتزوج قبل ثم انه قد ورد
فى اثناء حديث طويل قسما

انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم
الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا
من الناس فى الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على الدين كله
كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته
وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم
النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس
ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته لا يختص العرب كما زعم
بعض النصارى فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى
عليه السلام بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته
قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب احكام بل يكون
خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح انه
يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل
فامامته اولى (وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث)
على ماروى ان النبى عليه السلام سئل عن عدد الانبياء
عليه السلام فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفى
رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا (والاولى ان
لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن
فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم) اى ان ذكر
عدد اكثر من عددهم (او يخرج منهم من هو منهم)
ان ذكر عدد اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد

هو كذلك اذا وحى الله الى عيسى انى اخرجت عبادا لا يدان
لاحد بقتالهم يعنى يأجوج ومأجوج فقوله لا يكون اليه وحى اما ان يكون المراد الوحى
بنصب الاحكام ويكون نصب الاحكام عطفا عليه تفسيرا للمراد او يكون المراد الوحى
المتلو ولا دليل فى الحديث عليه (قوله ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى

لانه افضل فامامته اولى) قال رحمه الله لانه وان كان من اتباع النبي عم لكنه
غير منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء
حديث فبيناهم يعدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن
مريم فامهم قال رحمه الله وفى هذا دليل على ان عيسى عم يؤمهم فى تلك الصلوة لكن
اهل الحديث قالوا معناه قصدهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد
فى الحديث كيف انتم اذا ١٧٠ نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفى حديث

على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه
لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن فى باب الاعتقاديات
خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول
بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض
الانبياء لم يذكر للنبي عليه السلام ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء
على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله لا يحتمل الزيادة
ولا النقصان (وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى)
لان هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) لئلا
يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء
معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع
وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما
سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب
تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده
بالاجماع وكذا من تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية

آخر فينزل عيسى بن مريم
فيقول اميرهم تعال فصل
لنا فيقول لا ان بعضكم
على بعض امراء تكرمه
الله هذه الامة قالوا
فى الحديثين دلالة على انه
لا يؤمهم عيسى عم
ولا يكون من امة محمد عم
بل يكون مقرر الدينه دعونا
على امته بمنزلة الخليفة
له عم (قوله على تقدير
اشتماله على جميع الشرائط)
اى شرائط الراوى وهى
العقل والضبط والعدالة
والاسلام (قوله اما عمدا
فبالاجماع واما سهوا فعند
الاكثرين) هذا فى الكذب

فيما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم « وانما »
فيه دلالة قطعية لكن القاضى ابا بكر خصصها بما يعمدونه ويتذكرونه فجوز صدور
الكذب عنهم سهوا ونسيانا فى الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم
عن ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب على التفصيل الذى
يأتى (قوله معصومون عن الكفر قبل الوحى وبعده) عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف
صريح فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا صدور الذنوب مع قولهم بان كل

ذنب كفر (قوله وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل) فالمحققون
من الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة على انه يمتنع عقلا
لانه يؤدى الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك
عليه تعالى فى حق الكل اذ فيهم من ينفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة
اليه وما يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه فجوابه ان جواز
الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة ١٧١ العادية وملزوم الفاسد فاسد (قوله

وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور
خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل
على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى
واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب
المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن
اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما توجب
النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل
عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان
منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك
الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب
المبسوطة (وافضل الانبياء محمد عليه السلام) لقوله
تعالى * كنتم خير امة الاية *

هذا كله) اى من قوله وكذا
عن تعمد الكبائر الى هنا (قوله
والحق منع ما يوجب النفرة)
سواء كان ذلك معصية لهم
كالفجور او لا كعهر الامهات
فانه لا ذنب للانسان فى زنى
امه لكن الطبع يتنفر عن اتباع
اولاد الزنا خصوصا فى امر
الدين (قوله لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية) لان
اظهار الاسلام ح القاء النفس
فى التهلكة ورد بانه يفضى
الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا
ولى الاوقات بالتقية وقت
الدعوة لعوز الموافق او قلته
وكثرة المخالف وشوكته
وايضا منقوض بدعوة
ابراهيم وموسى فى زمن نمرود

وفرعون مع شدة خوف الهلاك وما يقال من انه يجوز رفع الخوف باعلام من الله
كما قال فى حق نبينا والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف
اعلامها الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء عليهم السلام ولم يسمع من احدهم
اظهار الكفر (قوله فمصروف عن ظاهره ان امكن) يريد ان كان له محمل آخر لا يلزم
منه نسبة الذنوب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف الظ جمعا بين الادلة والا

فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا اوعمدا اوعلى انه قبل البعثة مثلا
قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك يدل بظاهره على انه عم اقترف
وزرا اى ذنبا وانقاض ظهره يشعر بكثرته فنقول لانم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب
اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما فى قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كان
يغشاه من الغم الشديد والحرب المفرط لاصرار قومه على تكذيبه والشرك بالله
تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى وتسميته وزرا استعظام له منه عم الايرى
ان حسنات الابرار سيأت المقربين وكذلك انقاضه ظهره تهويل لذلك او المراد
الصغيرة سهوا اوعمدا اوما كان منه قبل النبوة فالاية على الوجه الاول مصروفة
عن ظاهرها بخلاف الوجوه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية
فتدبر وقس عليها ١٧٢ نظائرها (قوله ولاشك ان خيرية الامة

> ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك
> تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله
> عليه السلام انا سيد اولادادم ولافخرلى ضعيف لانه لايدل
> على كونه افضل من ادم عليه السلام بل من اولاده
> (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على
> مادل عليه قوله تعالى * لايسبقونه بالقول وهم بامره
> يعملون لايستكبرون عن عبادته

بحسب كمالهم فى الدين)
يريد انه اضاف الخيرية
الى الامة فيكون المراد
خيريتهم من حيث انه
امة اى ذوملة ودين
فان الامة فى الاصل الدين
قال الاخفش قوله تعالى
كنتم خيرامة يريداهل امه
اى خير اهل دين فاضمحل ماتوهم من ان خيرية الامة يجوز ان يكون لابحسب « ولا »
الكمال فى الدين بل لوجه اخر ومنهم من قال دلت الاية الكريمة على ان امته عم خير الامم
فيكون عم خير الانبياء لان افضل النبى لفضل امته فتأمل (قوله لانه لايدل على كونه افضل
من آدم) وطريان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما فى ابن ادم
و بنيه لوسلم فلا نخرجه عن ضعفه وكذا القول بان فى اولاده من هو افضل منه لان
ذلك مما اختلف فيه واما قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد
قيل انه تواضع منه عم وهذا احسن لكنه بمعزل عن التطبيق بين المذهب
ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبى عم كما اذا قلت دخلت الدار وخبرت من فيها
فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفى الخيرية فى الرسالة
والنبوة لا فى الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يقال لما حكى الله
تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يقع فى نفس

احدهم انه اشد صبرا منه واثبت عزما حتى لواوتى ما اوتى فابتلى بما به ابتلى لصبر
وشكر فنهى النبى عم عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عم قد ابتلى
بما ليس للانسان للصبر عليه يدان ومعنى قوله تع ولا تكن كصاحب الحوت
هوالنهى عن الوقوع فى مثله واكتساب مايفضى اليه وافضلية نبينا عم لاتقتضى
ان يطبق الصبر عليه البتة (قوله ولايستحسرون) اى لايعيون من حسر البعير
وتحسروا استحسر اى اعنى فهو كقوله تعالى ١٧٣ يسبحون الليل والنهار لايفترون (قوله

> ولايستحسرون * (لايوصفون بذكورة ولاانوثة)
> اذلم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام
> انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط فى شانهم كما ان قول
> اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله
> تعالى بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل ابليس قد كفر
> ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا
> لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى
> صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا
> واحدا مغمورا فيمابينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت
> وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولاكبيرة
> وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على
> السهو والزلة وكانا يعظان على الناس ويعلمان السحر
> ويقولان انما نحن فتنة فلاتكفر ولاكفر فى تعليم السحر
> بل فى اعتقاده والعمل به (ولله تعالى كتب انزلها على
> انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها
> كلام الله تعالى

مع بط) جمع بينهما كان
البطلان نظرا الى كونهم بنات
والاستحالة نظرا الى الاضافة
اليه تع (قوله تفريط وتقصير
فى حالهم) فان الظواهر
قد دلت على عصمتهم من
المعاصى ومواظبتهم على
الطاعات كما سبق نبذ من ذلك
حتى اختلفوا على عصمتهم
عن غير الكفر ايضا
عن المعاصى (قوله بدليل
صحة استثنائه منهم) فان
الاستثناء اخراج ولااخراج
دون الدخول وحمل الاستثناء
على الانقطاع وان كان له
مجال لكنهم قالوا ان صيغة
الاستثناء مجاز فيه فلايصار
اليه الابدليل كيف وقد تناوله
الامر بالسجود للملائكة حتى عوتبت بقوله تع مامنعك الا تسجد اذ امرتك (قوله
قلنا لابل كان من الجن ففسق عن امر ربه) لاحظ فى تقرير الحكم الاية الدلالة على ثبوته
وحمل كان على صار بمعنى انه انقلب جنا او انه كان من نوع من الملائكة مسمى بالجن
عدول عن الظاهر من غير دلالة (قوله والحق انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولاكبيرة)
اذلم يثبت منهما الاعتقاد بتأثير السحر ولاالعمل به ولاغيره من المعاصى بل قد انزل عليهما
السحر ابتلاء للناس ممن كافر تعلمه وعمل به ومن مؤمن تجنبه وتوقاه ولم يكن منهما غير

التعليم باذنه تعالى (قوله وهو واحد) لما عرفت ان كلام الله صفة واحدة ازلية والكثرة انما هى فى تعلقاته واقسامه الى صلة باعتبارها وفى الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد الذى عرفته فى صدر الكتاب وبتفاوته تفاصيل آحاده فى ترتب الثواب على قرأتها بل وفى بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من التفسير بعيد من التفسير (قوله يكون مبتدعا) اى خارجا عن السنة يضلل ولا يكفر هذا فى انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل المعراج فهو كفر بلا شبهة وسيفصل الكلام فيه (قوله واجيب بان المراد) اى فى الاية الرؤيا بالعين جمعا بينها وبين اية الاسراء واما حديث عايشة رضى الله عنها فقد قيل انه لا يصلح للاحتجاج اذ لم تحدث به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجته ولا فى سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقبل ان يوحى اليه وقيل بعد مبعثه بخمس سنين «بسبب»

وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرأن ثم التورية ثم الانجيل ثم الزبور كما ان القرأن كلام الله تعالى واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرأن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله تعالى فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ما روى عن معاوية رضى الله تعالى عنه انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عايشة رضى الله تعالى عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى *وما جعلنا الرؤيا التى اريناك الا فتنة للناس* واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وقيل كان قبله بسبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج عايشة رضه والبناء عليها بعد الهجرة وقد تزوجها حديثة السن ومنهم من قال المعراج معراجان ما رواه مالك ابن صعصع وهو كان فى اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق والسير وما رواه ابو ذر وكان فى المنام من بيت ام هانى وربما اضافه عم الى نفسه اذ كان مسكنه ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرائيل اتاه فاخذ بيده وخرج به الى السماء (قوله فى الشهوات واللذات) اى المباحة (قوله من قبله) اى قبل الولى بالتفسير المذكور وبهذا يمتاز الكرامة من الاستدراج وعما يسمونه اهانة وهو ما يقع دلالة على تكذيب الكذابين كما روى عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويمتاز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا لهم عن المحن والبلاء قال رحمه الله ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكانهم لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل ولا السحر اما لانه تخييل وتمويه واراءة ما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء (قوله والكتاب ناطق بظهورها

بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج عن الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح ان النبى عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى الشهوات واللذات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقارنا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو

من مريم) حيث ذكر فيه انها حبلت من غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر
وتساقط عليها الرطب الجنى من النخلة اليابسة ولايجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم
حيث لم يقارن دعواه ولا ارهاصا لعيسى عم والا لاعلمت مريم من اين حصل ذلك على
انه لامعنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته مقرونا بعمل الصالحات
غير مقرون بدعوى النبوة وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس
من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه
لعين ماذكر (قوله واصف بن برخيا) وزير سليمان وقيل كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم
وانما قال على الاشهر لانه قيل ١٧٦ الخضر عم وقيل جبرائيل اوملك ايده الله به
وقيل سليمان نفسه (قوله بينا رجل يسوق بقرة) كلمة بين ظرف لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة فتكون ح بما الكافة لان الاضافة الى الجملة كلا اضافة او بالالف لانها قد تكون للوقف كما فى انا فتغنى غناءها ويقع بعدها ح الجملة الاسمية والفعلية كما فى بيت الحماسة فبينا نسوس الناس والامر امرنا اذا نحن فيهم سوقة ننصف وقد جاء اضافة

واصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه * كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال مريم فانه انى لك هذا قالت هو من عند الله * (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (والطيران فى الهواء) كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدى سليمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفت البقرة اليه وقالت انى لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال النبى عليه السلام امنت بهذا وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه

بينا الى المصدر ايضا كقوله بينا تعانقه الكماة وروعه يوما اتيح له جرئ سلفع « وهو »
ولتضمنها معنى الشرط ح لم يكن له بد من جواب وصح دخول اذ واذا المفاجاة
فى جوابها وعاملها جوابها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة واذا دخلت فان جعلت ظرف
مكان كما هو مذهب المبرد فهى ظرف مكان لما بعدها وبين ظرف زمان له وان جعلت
ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى
مابعدها مرفوعة على الابتداء ويجعل بين خبرا لها مقدما عليها او يجعل حرفا لا اسما كما ذهب
اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة او يحكم بزيادتها وكونها لا للمفاجاة والعامل فى بين
على هذين الوجهين مابعد اذ واذا كذا ذكره نجم الائمة وقد يجعل العامل فى بين

معنى المفاجاة (قوله وسماع سارية كلامه) جعل ١٧٧ ذلك كرامة لسارية والاظهر ان
يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية الا ادراك ماوصل الى سمعه فتدبر (قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته) لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فبهذا الاعتبار جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعى ومقارنتها التحدى (قوله ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عم) كانه خص عيسى عم مع وجود غيره من الانبياء بعد نبينا عم كما ذكره رحمه الله من ان العظماء من العلماء على ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والالياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء اما الان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستقراره فوقها مدة قد ثبت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما

وهو على المنبر فى المدينة جيشه بنهاوند حكى قال لامير جيشه
ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك
وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله عنه
السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه
وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون
لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات
من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى
اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور
خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة
(معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من
امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن
يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار)
باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى اوامره
ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم
المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل
ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى
معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل احاد امته
وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر
ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن
قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب
المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا)
والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه
السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى
عليه السلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على
الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد
التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على
الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه السلام (ابو بكر الصديق
رضى الله عنه) الذى هو صدق النبى عليه السلام فى النبوة

٢٣ ع ك لانه لما لم يكن وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فى وقت

من الاوقات لم يعدهم موجودين بعد نبينا او جود امطلقا ثم لايخفى ان المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد النبي عم لما ذكر من الاحاديث الصحاح فى مناقبهم وفضائلهم واستمرار المراء والخلاف فى تعيين افضلهم وفى خلافتهم ومن ههنا ادرجوا مباحث الامامة فى علم الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل بشر موجود بعده عم حصل المرام واستقام الكلام واما فضلهم على التابعين ومن بعدهم من الامة فمع خروجه عن المقصود يفهم من فضلهم على الصحابة اذلاشبهة لاحد فى ان خير القرون قرنه عم وان الصحابة افضل الامة بل قد اشتهر ذلك حتى كاد يلحق بالضروريات الديانية وكذا كون هؤلاء الاربعة افاضل الصحابة واكابرهم قداشتهر فيمابين ١٧٨ الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا فى زمن النبي عم لانعدل بابى بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابى اى الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم (قوله من غير تلعثم) اى تمكث وتوقف كما روى انه عم قال ماعرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم « ولم نجد » واماعدم تردده فى امر المعراج فقد روى انه عم كان نائما فى بيت ام هانى بعد صلوة العشاء فاسرى به ورجع من ليلته وقص القصة على ام هانى وقال مثل لى النبيون فصليت لهم وقام ليخرج الى المسجد فتشبثت ام هانى بثوبه فقال عم مالك قالت اخشى ان يكذبك قومك ان اخبرتهم فقال وان كذبونى فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره النبي عم بحديث الاسراء فقال ابو جهل يامعشر كعب بن لؤى هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه فقال ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق (قوله الذى فرق بين

من غير تلعثم وفى المعراج بلاتردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين) لان النبي عليه السلام زوجه رقية ولما ماتت رقية فزوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عليه السلام لوكان عندى ثالثة لزوجتهالك (ثم على المرتضى) من عبادالله وخلص اصحاب رسول الله رضوان الله تعالى عليهم اجمعين على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لولم يكن لهم دليل على ذلك لماحكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة

الحق والباطل) يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه لفرط مهابته وغاية تصلبه فى الدين كان الناس يهابونه فلايأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة فلايجرى بين يديه الاكلمة الصدق ولاينطق فصله الاعلى مفصل الحق (قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال) حتى نكتفى فيه بالظن ونضطر الى ترجيح احد الطرفين للعمل بموجبه وليس التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات الدينية او الدنياوية اذلايجب ان يكون الامام افضل حتى يكون التوقف تضليلا للصحابة فالاولى التوقف احترازا عن الفضول وتفضيل المفضول (قوله كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان) بل قدمال ١٧٩ بعض منهم الى تفضيل على رضه (قوله فالتوقف جهة) لان الثواب عندنا فضل من الله ليس جزاء للطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلامطمع فى معرفتها من جهة العقل والاخبار من الطرفين مع كون اكثرها آحادا متعارضة فالوجه اتباع السلف وللتوقف جهة (قوله وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلا) لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكمالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم ببديهته هذا والمنقول عن بعض المتأخرين انه لاجزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذمامن فضيلة تروى لاحدهم الاولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرفها فى نفسها اولزيادة كميتها (قوله فى سقيفة بنى ساعدة) من اسماء الاسد ومنه سمى الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن

ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على المرتضى حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة مايعده ذوو العقول من الفضائل فلاجهة له (وخلافتهم) اى نيابتهم عن الرسول عليه السلام فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع ثابتة (على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة فاستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد

الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بنى ساعدة وهى بمنزلة الدار لهم (قوله بعد توقف كان

منه) وذلك لانه لم يتفرغ قبل ذلك للنظر والاجتهاد لما غشيه من الكآبة والحزن على مفارقة رسول الله صلعم فلما افاق وتأمل دخل فيما دخل فيه الجماعة (قوله وترك الخلافة شورى بين ستة) اى جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بها منهم بحسب رأيهم وانما جعلها كذلك لان رأيهم افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال فى حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن (قوله وما وقع من المخالفات والمحاربات) يعنى انه قد روى ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة على والخروج معه الى الحروب وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل

بعد توقف كان منه واولم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه على رضى الله تعالى عنه كما نازع معاوية رضى الله تعالى عنه ولاحتج على عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكر لما آيس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد عمر رضى الله عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد عثمان وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسئولة والاجوبة من الجانبين مذكور فى المطولات (والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا

وحرب صفين وحرب النهر وان فدل ذلك على عدم صحة «وقد»
خلافته والالزم تضليل الصحابة وتفسيقهم فاجاب بان ذلك لم يكن نزاع فى خلافته

بل كان عن خطأ فى الاجتهاد فحزب معاوية انكروا عليه بترك القود من قتلة عثمان بل زعموا انه مالاء على قتله والمخطئ فى الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق (قوله ولعل المراد ان الخلافة) والاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعنى النيابة عن رسول الله فى اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاغراض النجيلية كما هو شان الملوك ثلثون سنة (قوله وانما الخلاف فى انه يجب على الله تعالى) كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعى وهو مذهب اهل السنة او عقلى وهو مذهب المعتزلة الزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طائفة منهم اوجبه عند الفتنة وطائفة اخرى عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج عما انعقد عليه الاجماع (قوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية) فان العرب فى زمان الجاهلية كما لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على حقانها ويحافظون على مراسمها لم يكن لهم ايضا

وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على رأس ثلثين سنة بعد وفاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شئ من المخالفة وميل عن المبايعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعى او عقلى والمذهب انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبى عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون لابد لهم من امام ليقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك) من الامور التى لايتولاها آحاد الامة

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب الشاردة والاسود الضارية لايتبع بعضهم على بعض ولاية ويعدون على سنة ولافرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه فى ظل امانه فكمـا عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية
(قوله قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام) قال رحمه الله انه لما توفى النبى ع م خطب

ابو بكر فقال ايها الناس من كان ١٨٢ يعبد محمدا فان محمدا قدمات ومن كان يعبد آله

فان قيل لم لايجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهده فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ماذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغى ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ماهو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله عنهما ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه

محمد فانه حى لايموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكن ننظر فى هذا الامر (قوله فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غيره) يريد ان ماذكر انما يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها لامر الدين على ماهو المعتبر فى الامام فلا (قوله بناء على ان الامام اعم) بان يشترط فى الخلافة شرائط مثل ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع شجاعا ذا رأى له بصارة فى امر الحرب وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط فى الامام ذلك (قوله واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل) اذ لم يتفق الامة بعدهم ان يلى امرهم قريشى بجميع شرائط الامام فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم ورءما اجاب رحمه الله بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار «محمد»
قال ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع طائفة من اهل الحل والعقد

قريشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف فى مصالح العباد ويقتدر على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذى الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر ١٨٣ اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر

محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدى رضى الله عنهم وقد اختفى خوفا من الاعداء وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اختفاء دعوى الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا لكن لما رواه ابو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانصار لم ينكره احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عليهم اجمعين مع

الرعية (قوله محمد الباقر) سمى لتبقره فى العلم اى توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او بمعنى الكظوم بمعنى السكوت (قوله وسيظهر فيملاء الدنيا) لا انكار عليهم فى انه سيظهر المهدى ويملك الامر سبع سنين ويملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته عم من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطى اسمه اسمه عم واسم ابيه اسم ابيه عم لما ورد من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم فى انه مخلوق الان حتى انه مختف ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكرى (قوله مع عدم القطع بعصمته) يعنى انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابى بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب

العصمة مقطوع الامر بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ماقيل من انه لامعنى
للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم
اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وماتوهم من ان الشرط هو العصمة لاالعلم بالعصمة
على ان عدم العلم مناغير مفيد ١٨٤ ومن الصحابة ممنوع (قوله وغير المعصوم ظالم)
امالنفسه اولغيره ايضا (قوله
فلاينال له عهد الامامة) كما هو
المراد بالعهد بقرينة قوله انى
جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتى وفيه منع اذ قد
ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد عهد النبوة (قوله
فغير المعصوم لايلزم ان يكون
ظالما) اذ ربما يكون مرتكبا
بمعصية غير مسقطة للعدالة
مثل الصغائر من غير اصرار
اوكانت مسقطة وقد تاب عنها
واصلحها وعلى التقديرين
فهو غير معصوم اذ العصمة
عندنا عبارة عن ان لايخلق
الله الذنب فى العبد واما
تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور
فهو لايستقيم على اصول اهل
السنة لكن الشارح تسامح
فى شرح المقاصد توسعة
فى الجواب فقال غير المعصوم
اى من ليس له ملكة العصمة
لايلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية «وحقيقة»
اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ماذكره ههنا من ان الظلم
ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لاعلى ماتوهم من ان الظلم

انهم لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا
اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد
رسول الله عليه السلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب
بن لوى بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن كنانة
بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لان العباس
واباطالب ابنا عبد المطلب وابو بكر رضى الله تعالى عنه
قريشى لانه ابن ابى قحافة بن عثمان بن عامر بن عمر بن كعب
بن لوى وكذا عمر رضى الله تعالى عنه لانه ابن الخطاب
بن نفيل بن عبد العزى ابن رباح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدى بن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى
العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف (ولايشترط
فى الامام ان يكون معصوما) لمامر من الدليل على امامة
ابى بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج
الى الدليل واما فى عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط
احتج المخالف بقوله تعالى *لاينال عهدى الظالمين* وغير
المعصوم ظالم فلاينال له عهد الامامة والجواب المنع فان
الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة
والاصلاح فغير المعصوم لايلزم ان يكون ظالما

وحقيقة العصمة ان لايخلق الله تعالى الذنب فى العبد مع بقاء
قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله تعالى
يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله
العصمة لاتزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال
انها خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح
تكليفه بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولايشترط ان يكون
افضل من اهل زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول
الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب
المفضول اوقع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر
رضى الله عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل
من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين
الستة مع انه لايجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا
غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل منهما
على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة
واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط
ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا
ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المؤمنين
سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين
الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون
قاصران عن تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور
(سائسا) اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه
ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله
وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
دار الاسلام وانصاف المظلوم عن الظالم) اذ الاخلال
بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولاينعزل
الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور)
اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين

هو التعدى على الغير اذ لايخفى
فساده (قوله وهذا معنى قولهم
هى لطف من الله تعالى)
لايخفى عليك انه انسب
بتفسيرها بالملكة (قوله
لايزيل المحنة) هى
مايمتحن به الانسان
كالبلية لمايبتلى به اى يختبر
هل يصبر ام يضجر والمراد بها
هنا التكليف باعتبار انه
يمتحن به العباد كما قال تعالى
ليبلوكم ايكم احسن عملا (قوله
واما فى الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد) ربما توهم بان معنى
جعل الامامة شورى بين عدة
نصب جميعهم اماما يتشاورون
فى الاحكام ويقيمون باتفاقهم
حدود الاسلام وهو خلاف
المشهور من معنى هذه اللفظة
وخلاف مااشتهر من عمر رضه
وخلاف ماذكره من ان جعل
الامر شورى بمنزلة
الاستخلاف الا ان
المستخلف غير متعين
فيتشاورون ويتفقون
على احدهم (قوله
مسلما) اذ ولاية الكافر
ناقصة حرا اذ لاولاية للعبد
ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية

والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رحمه الله هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء القاضى الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضائه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه (ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فمحمول على الكراهية ولا كلام فى كراهية الصلاة خلف الفاسق والمبتدع فهذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام فى عدم الجواز ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه السلام لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول

عاقلا بالغا اذ المجنون والصبى ليسا من اهل الولاية (قوله والسلف كانوا ينقادون لهم) فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق (قوله فبقاء اولى) لان الرفع اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة كيف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامام متصرف فى رقاب الناس واموالهم وايضاعهم والفاسق لا يؤمن ان يتصرف فيها الا على وجه الشرع فيضيع الحقوق (قوله فجميع مسائل الفقه كذلك) لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقائد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته

فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومن مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى تميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة اوغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه اوغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير) لما ورد فى الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه الله تعالى ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضى الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واعوانه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لا يوجب اللعن عليهم وانما اختلفوا فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبى عم لبعض من اهل القبلة

(قوله والامامة) جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هى ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لما ان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء فى حق كبار الصحابة والائمة المهديين فناسب دفع المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيغ فى الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحوكونه ويلحمونه ويسدونه بل قد ادرجوها فى تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمبدأ والمعاد على قانون الاسلام بل هى من مباحث العلم حقيقة على رأى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى (قوله لا يبلغ مد احدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجى بمعنى النصف ايضا كالعشير بمعنى العشر اى لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل احد من ذهب اجر انفاق احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا منه وذلك بصدق نيتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من البوس والضر (قوله ولا تتخذوهم غرضا من بعدى) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش (قوله فبحبى

احبهم) اى بسبب حبى او متلبسا بحبى وكذا معنى قوله فبغضى (قوله فلما انه يعلم من احوال الناس
مالا يعلمه غيره) فلعله كان منافقا هذا اذا كان الملعون معينا واما اذا كان غير معين

فلما انه يعلم من احوال الناس مالا يعلمه غيره وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل
الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء
يزيد بقتل الحسين رضى الله عنه واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام
مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه
وعلى انصاره واعوانه (ويشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام
بالجنة) حيث قال عم ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة
فى الجنة وزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة
وسعد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا يشهد بالجنة لفاطمة
والحسن والحسين رضى الله عنهم لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة
وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لايذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر
مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل يشهد
بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ويرى المسح على الخفين فى السفر
والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسئل عن على بن ابى طالب
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عليه السلام ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما
وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله عنه عن رسول الله عليه السلام انه رخص للمسافر
ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن
البصرى ادركت سبعين نفرا من اصحاب رسول الله عليه السلام يرون المسح على الخفين
فلهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى
انى اخاف الكفر على من لايرى المسح على الخفين لان الاثار التى جاءت فيه فى حيز
التواتر وبالجملة من لايرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل من انس بن مالك
عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين
(ولا يحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمرا او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه
لذع كاللفقاع فكانه نهى عن ذلك رسول الله عليه السلام فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى
الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف
ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة
(ولا يبلغ الولى درجة الانبياء اصلا) لانهم معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة
مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف
بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال

فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كقوله عم لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشمة «نعم»
والمستوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد فى الحقيقة بل هو نهى عن الفعل الذى رتب

اللعن عليه وبيان لقبحه وايجابه بعد فاعله عن رحمة الله وشفاعة رسوله (قوله نعم
قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية) فمنهم من قال بالاول بناء على

نعم قد يقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبى عليه السلام متصف بالمرتبتين وانه افضل
من الولى الذى ليس بنبى (ولا يصل العبد) ما دام عاقلا
بالغا (الى حيث يسقط عنه الامر والنهى) لعموم الخطابات
الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب
بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه
واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه
الامر والنهى ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب
الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة
ويكون عباداته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل
الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا
حبيب الله تعالى مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما
قوله عليه السلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه
انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص)
من الكتاب والسنة (تحمل على ظواهرها) ما لم يصرف
عنها دليل قطعى كما فى الايات التى تشعر ظواهرها
بالجهة والجسمية ونحو ذلك لايقال هذه ليست من النص
بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل
الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على
ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر
(الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا
الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها
بل لها معان باطنة لايعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفى
الشريعة بالكلية (الحاد) اى ميل وعدول عن الاسلام
واتصال واتصاف (بكفر) لكونه تكذيبا للنبى عليه السلام
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها
اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن
التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض
العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التى دلت عليها

ان النبوة تكميل للغير والتكميل
بعد الكمال وفوقه ومنهم من
مال الى الثانى زعما بان الولاية
عبارة عن العرفان بالله
وصفاته وقرب منه زلفى
وكرامة عنده والنبوة عبارة
عن السفارة بينه وبين عبده
وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة لمصلحة العبد
وقيل للولاية مراتب متفاوتة
وانما التردد بين ولاية النبى
ونبوته والترجيح من جهته
ان نبوته متعلقة بمصلحة
الوقت والولاية لاتعلق لها
بالوقت وهذا اقرب فان قلت
هذا البحث من مقاصد الفن
فكان ينبغى ان يورده
فى مباحث الفن قلت لو سلم
فليس جميع المباحث التى اشار
اليها بعد الفراغ عن مقاصد
الفن خارجة عن الفن
بالكلية بل غايتها انها ليست
من مهماته ومعظم مقاصده
وسيتلى عليك نبذ من المسائل
من هذا الجنس فلا تغفل
(قوله عصمه منها) اى حفظه
اما بان لايخلق فيه الذنب
او يوفقه للتوبة والاصلاح
على ان عدم لحوق ضرر
الذنب بان يغفره بفضل
رحمته لايستلزم سقوط

التكليف عنه كما فى المذنب المغفور (قوله المراد بالنص ليس ما يقابل الظاهر) اللفظ

اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه فى اصطلاح اصول الفقه وان تأيد ذلك
بشهادة السوق يسمى نصافان انضم ١٩٠ الى ذلك مايدفع احتمال التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا وان لحقه
مايدفع احتمال النسخ يسمى
محكما واذالم يظهر فان كان
ذلك لعارض يسمى خفيا
وان كان لنفس اللفظ فان كان
ممايدرك عقلا يسمى مشكلا
ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك
اصلا يسمى متشابها وكل
من هذه الاقسام يقابل
مابازائه على الترتيب والمراد
من النصوص ههنا الفاظ
القرآن والحديث والمراد
من ظواهرها مايدل بحسب
الاوضاع اللغوية على
الاستعمال الشائع وهذا لاينافى
خفاء المراد بوجه ما (قوله
النصوص القطعية
من الكتاب والسنة) المتواترة
مثل المحكم والمفسر منهما
واما الظاهر والنص فيضلل
منكرهما ولا يكفر اذ لا
يفيدان اكثر من الطمانينة
على الاصح (قوله كحشر
الاجساد) فان محكم التنزيل
ناطق به وكذا دل الحديث
عليه بعبارات لا تقبل التأويل
حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب للدين «عن»
صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور الراجعة الى الحشر النفسانى بهت صرف
وافك صراح (قوله لما يشق عليه لا يكفر) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم

النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا
(كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله ورسوله فمن قذف عايشة بالزنا
كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت
كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة
بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من
امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ماذكر
فى الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان
حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والا فلا بان يكون
حرمته لغيره او يثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم
فى دين النبى عليه السلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير
ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال
فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر
اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل
فلا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون
صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف
ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر
لان حرمة هذا ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة
ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله
تعالى ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام
السرخسى فى كتاب الحيض انه لو استحل وطئ
امرأته الحائض يكفر وفى النوادر

رمضان امر تعبدى فعدمها لا ينافى الحكمة كما فى الامم السابقة (قوله وعن محمد انه لا يكفر
هو الصحيح) ولعل هذا مبنى على الخلاف فى ان من استحل حراما لغيره هل يكفر ام لا فان حرمة
وطئ الحائض لمجاورة اعنى الاذى (قوله وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح) لانه
مجتهد فيه (قوله وكذا الوامر ١٩١ رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر) لانه
رضى بالكفر والرضى بالكفر سواء كان بكفر نفسه او بكفر غيره كفر (قوله والجمع بين
قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة) اى من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لا كلام فيما
ذكره من الاشكال الان الظاهر ان القائل باكفار من قال بامثاله لا يقول بتلك القاعدة
يفصح عن ذلك كلام المواقف حيث مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها
بدلائلها ثم اورد مقالة مخالفيها وفصل المواضع التى اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها

عن محمد رحمه الله انه لا يكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لا يكفر على الاصح
ومن وصف الله بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او
وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبيا من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة وكذا
لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله
جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا الوامر
رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا الو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها
وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير
الطهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لا ييئس
من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لا يأمن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبان المطيع
يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن
او يأس ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس
ولا آمن لانه على تقدير العصيان لا ييئس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى
تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله تعالى فيكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ان المعتزلى اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس
بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه
المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر
هذا والجمع بين اقوالهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن
او استحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن
بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول
فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان
ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور

فنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه او بالهام بطريق المعجزة او الكرامة او الارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك منه ولهذا ذكر فى الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لا بعلامة كفر (والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ بانه الموجود او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال صلى الله عليه وسلم * ما من ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل فقال عليه السلام الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى

«يرفع»

محافظة على تلك القاعدة (قوله فنهم من يزعم ان له رئيا من الجن وتابعة) يقال لفلان رئى من الجن على فعيل اى مس ولفلان تابعة اى قرين من الجن يتبعه والتاء للنقل ويصدقهم ما روى انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا بشئ فقالوا يا رسول الله فانهم يحدثون احيانا بالشئ يكون حقا فقال عم تلك الكلمة من الحق يخطفها الجنى فيقرأها فى اذن وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة (قوله من ان الشيئية ترادف الوجود) يريد او يلازمه (قوله مبنى على تفسير لفظ الشئ انه الموجود) كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه على ما وقع فى كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم

وبعضهم للقديم وبعضهم للحادث (قوله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما) فاذا كان مجرد المرور نافعا فالتضرع والابتهال اولى بان يكون نافعا على انه لا قائل بالفصل (قوله وهذه اجابة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا على دعائه قلت يأباه ترتبه على دعائه كما قال تعالى رب انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم (قوله قال حذيفة) هى فى الاصل تصغير حذفة واحدة الحذف وهى غنم سود صغار من غنم الحجاز واسيد فعيل من اسد الرجل بالكسر صار كالاسد فى اخلاقه وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله (قوله فذكر الدخان) عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدخان فتلا

يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى هذا الباب اكثر من ان تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات) لقوله تعالى * ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فنعه الجمهور لقوله تعالى * وما دعاء الكافرين الا فى ضلال * ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس * رب انظرنى الى يوم يبعثون * فقال الله تعالى * انك من المنظرين * وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد رحمه الله تعالى وبه يفتى (وما اخبره النبى عليه السلام من اشراط الساعة) اى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه السلام انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان

قوله فارتقب يوم تأتى السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملاء ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام

واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من منخريه واذنيه وعن دبره وعن علي رضى الله
عنه يدخل في اسماع الكفرة حتى يكون رأس احدهم كالرأس الحنيذ و يكون الارض
كلها كبيت اوقد فيه ليس فيه حصاص (قوله والدجال)فقدورد في الروايات انه رجل
جسيم قصير افحج احمراعور شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنبة طافئة
مكتوب بين عينيه كفر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال له
خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة و يتبعه من يهود اصفهان سبعون
الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر و يوم كجمعة وسائر ايامه
كسائر الايام ثم ينزل عيسى ع م فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله (قوله والدابة)قيل
هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روى ان لها رأس ثور وعين خنزير واذن فيل
ولون نمر وصدر اسد وخاصرة ١٩٤ هرة وقرن ايل وقوائم بعير بين كل مفصلين

والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى
بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف في المشرق
وخسف في المغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح
في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار
في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير
والسير والتواريخ (والمجتهد) في العقليات والشرعيات
الاصلية والفرعية (قد يخطئ وقد يصيب) وذهب

اثناعشر ذراعا وفي الحديث
ان طولها سبعون ذراعا وعن
ابي هريرة ان فيها من كل
لون ومابين قرنيها فرسخ
للراكب وفي الحديث انها
يخرج من صفا اول مايبدو
رأسها ذات وبر وريش
لايدركها طالب ولا يفوتها
هارب (قوله وطلوع الشمس
من مغربها) عن ابي ذر قال
رسول الله حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله « بعض »
اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها و يوشك ان تسجد
ولايقبل منها وتستأذن فلا يؤذن و يقال لها ارجع من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله والشمس تجرى لمستقرلها فان مستقرها تحت العرش (قوله ونزول عيسى
بن مريم)وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا
كفيه على اجنحة ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه جمان كاللؤلؤ فلا يحل
لكافر يجد ريح نفسه الامات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه (قوله ويأجوج ومأجوج) هما
من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لايموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر
من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار
مفرطوا القصر وروى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون
الشجر ومن ظفروا به ممن لم يحصن منهم من الناس ولايقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة
وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل في آذانهم فيموتون (قوله خسف
بالمشرق) في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اى غاب به فيها (قوله وآخر

ذلك نار تخرج) هي غير النار التي ذكرها ع م حيث قال اول اشراط الساعة نار
تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه ع م ان اول الايات خروجا طلوع الشمس
من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى
على اثرها قريبا (قوله فذهب الى كل احتمال جماعة) ١٩٥ قال رحمه الله في التلويح

بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل
الشرعية الفرعية التي لاقاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف
مبنى على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا
ام حكمه في المسائل الاجتهادية ماادى اليه رأى المجتهدين
وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لايكون
لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين اويكون
وح اما ان لايكون من الله تعالى عليه دليل اويكون وذلك
الدليل اما قطعي اوظني فذهب الى كل احتمال جماعة
والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده
المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف
باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
بل مأجورا فلاخلاف على هذا المذهب في ان المخطئ
ليس بآثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء
اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض
المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور اوانتهاء فقط اى
بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل
حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى
بما كلف به من الاعتبار وليس عليه في الاجتهاديات اقامة
الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان
المجتهد قد يخطئ من وجوه الاول قوله تعالى *ففهمناها
سليمان* والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين
صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلامنهما

فحصل اربعة مذاهب
الاول ان لاحكم في المسئلة
قبل الاجتهاد بل الحكم ماادى
اليه رأى المجتهد واليه ذهب
جماعة المعتزلة ثم اختلفوا
فذهب بعضهم الى استواء
الحكمين في الحقية وبعضهم
الى كون احدهما احق
الثاني ان الحكم معين
ولادليل عليه والعثور
عليه كالعثور على دفين
فلمن اصاب اجران ولمن
اخطاء اجر الكد واليه
ذهب طائفة من الفقهاء
والمتكلمين الثالث ان الحكم
معين وعليه دليل قطعي
والمجتهد مأمور بطلبه واليه
ذهب طائفة من المتكلمين
ثم اختلفوا في ان المخطئ هل
يستحق الثواب وان حكم
القاضي بالخطاء هل ينقض
الرابع مافصله في هذا الكتاب
(قوله لما كان لتخصيص
سليمان) والفهم بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عماعدا المذكور دلالة كلية
لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لايخفى على من له معرفة بافانين الكلام
ومبنى هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبياء وجواز الخطاء عليهم فيه وقد

اقيم الدلالة على ذلك فى موضعه بل يدل عليه هـذه الآية ايضا فان حكم داود عليه السلام لو لم يكن باجتهاده بل بالوحى لما جاز اعتراض سليمان ولما جاز رجوع داود الى مارآه وقصته مشهورة وقد اجيب بان المعنى ففهمنا سليمان الحكومة التى هى احق وافضل وانما اعترض على ابيه بناء على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غير هذا ارفق بالفريقين ومما يدل عليه قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهاده فى هذه الحادثة حكما وعلما لما كان لهذا الكلام فى هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين (قوله ان القياس مظهر لامثبت) رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لامظهر وايضا الحكم الاجتهادى قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه (قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين) لان المجتهد عامل بمعنى النص او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند اختلاف الاجتهادين يلزم ما ذكره ومبنى هذا الدليل على « على » ان القياس مظهر وان الحق فى الاحكام الثابتة بالنصوص بالمأخذ المختلف فيها واحد وشئ منهما غير مسلم عند الخصم (قوله بل بالضرورة) اى الدينية والا فدعوى الضرورة العقلية فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب لاسيما عند من يرى الثواب مجرد فضل

فقد اصاب الحكم حينئذ وفهمه والثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ بحيث صارت متواترة المعنى قال عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة رضى الله عنهم بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر للحكم لامثبت له فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير الرابع انه لاتفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح (ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام

من الله مما لا يكاد يوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلى الصرف ايضا (قوله على وجه التعظيم والتكريم) قيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لايدل على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن لتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع من العاصى اذ لم يكن السجود فى عرفهم غاية فى التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام فى عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية يختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع هذه الاحتمالات بان قوله كرمت يدل على انه اسجاد تكرمة اذ لم يسبق مايدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم (قوله الثانى ان كل واحد من اهل اللسان اه) فانه تعالى لما قال للملائكة على صورة المشاورة انى جاعل فى الارض خليفة تأملوا فى حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة فى استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته تعالى فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة فى فعله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبؤنى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة فى استخلاف آدم فلما عجزوا عن الجواب وقالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم بهتوا وتنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخير ما اختاره الله وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء فدل الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة)

على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين * ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى * وعلم آدم الاسماء كلها * ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى * ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين * والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فيبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان قد يحصل الكمالات والفضائل العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات

يريد ان المراد بآل ابراهيم اسمعيل واسحق واولادهما ويدخل فيه نبينا عم وبآل
عمران موسى وهرون ابنا عمران بن يصهر اوعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين
عام لاجناس ماسوى الله تعالى فدل الآية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم
عوام البشر على العالمين ومنهم رسل الملائكه وقدخص من الاية بالاجماع تفضيل
عوام البشر على رسل الملائكة فبقيت معمولة فيماسوى ذلك والعام اذا خص منه البعض
يفيد الظن فيما عداه والظن كاف لغرضنا اذلا ندعى فى هذه المسئلة ازيد من الظن اذلا قاطع
فيه لانفيا ولا اثباتا وهذا هو المراد ١٩٨ من كون المسئلة ظنيه والا فلا كلام فى انها

ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل
وذهب المعتزله والفلاسفه وبعض الاشاعرة الى تفضيل
الملائكه وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكه
ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن مبادى الشرور
والافات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة
قويه على الافعال العجيبة عالمه بالكواين ماضيها
وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على اصول
الفلاسفة دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم
افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله
تعالى *علمه شديد القوى* وقوله تعالى* نزل به الروح
الامين *ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم
من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد
فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذلك
الا لتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم
فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى

من الاصول الاعتقاديه والمسائل العلميه والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع واليقين ثم المذكور فى شرح المقاصد انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه هو الاول اذلا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران عليها ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر (قوله ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) لايقال عبادة الملائكة
اكثر وادوم اذهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذى به « وبالتقديم »
قوام العمل ويرجى قبوله فيهم اصدق ويقينهم اقوى لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة
لا المراسلة وهم من البشر اتقى وعملهم ازكى لانا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها
والترجيح بالدوام والكثرة غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى ان كلمة الشهادة
يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وباقى
الصفات كونها اقوى وازيد فى الملائكة غير مسلم وما ذكر فى بيانه لا يفيد بالنسبة الى
الانبياء على ان الايمان بالغيب افضل (قوله والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية

دون الاسلامية) فان الملائكة عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام
وكون كمالهم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال ١٩٩

وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى *لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدالله ولا الملائكة المقربون* فان اهل اللسان يفهمون
من ذلك افضليه الملائكه من عيسى عليه السلام
اذا لقياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال
لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال
السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عليه
السلام وغيره من الانبياء والجواب عنه ان النصارى
استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا من عباد الله
بل ينبغى ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالى
وابرئ الاكمه والابرص واحيى الموتى بخلاف سائر
العباد من بنى آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك
المسيح ولا من هو اعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة
المقربون الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله
تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص
واحياء الموتى فالترقى والعلو انما هو فى امر التجرد
واظهار الاثار القوية لا فى مطلق الشرف
والكمال ولا دلالة على افضلية
الملائكة والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب
م م
م

متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وباقى المقدمات مسلمة عندنا ايضا وان اختلف المأخذ لكنها لا تفيد الافضلية بمعنى كثرة الثواب بل لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيدها ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيما بعد لو فرض صحتها وتمامها لا تدل الا على كثرة فضائلهم وكمالهم لا على كثرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذى يجتهد فى اثباته وفقنا الله الفوز بهذا المرام ❊ كما وفقنا لاختتام الكلام ❊ ثم الحمد حق الحمد ❊ لمن له حق ❊ الحمد والشكر جل الشكر
لمن له كل الشكر ❊ والصلوة اطراء لمن افلح من اطراه ❊ محمد خير البرية ❊
وعلى متبعيه على الملة الحنفية ❊ السمحة البيضاء النقية ❊ تمت بعون الله تعالى ❊

(نحمدالله على ماوفقنا لاتمام طبع هذا الشرح المتين * المتداول بين علماء)
(الدين المبين * للعلامة الثانى * سعدالملة والدين التفتازانى * على)
(متن العقائد النسفية * فى اصول الملة الحنيفية * مرتبا فى هوامشه حاشية)
(المولى مصلح الدين الكستلى * بترتيب بديع بهى * وذلك فى زمن)
(حامى البلاد * عن اهل الفساد * حاسم عرق اهل الضلال والعناد *)
(مؤيد عقائد اهل السنة الامجاد * اعنى به السلطان ابن السلطان * السلطان)
(الغازى * عبدالحميد خان الثانى * لازالت رياض دولته)
(محفوفة بازهار المعارف والعلوم * ومابرحت رايات)
(شوكته محفوظة بعناية الملك الحى القيوم *)
(فى اوائل محرم الحرام سنة سبع وتسعين)
(ومائتين والف * من هجرة)
(من كان كما يرى من امامه)
(يرى من خلفه *)

* ويتلوه بلطف ربنا المتعالى * اتمام طبع حاشية الخيالى *
* محفوفة الهوامش والحواشى * بحاشية المولى البهشتى *

حاشية المولى المحقق والالمعى المدقق احمد بن موسى الشهير بخيالى على شرح العقائد للعلامة الثانى سعدالملة والدين التفتازانى

وبهامشها حاشية الفاضل الشيخ رمضان بن عبدالمحسن المعروف ببهشتى المتوفى سنه ٩٧٩ تسع وسبعين وتسعمائة

حاشية بهشتى على الخيالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله المتكلم بالكلام ❊ وعلى رسوله الصلوة والسلام و❊على آله و صحبه على الدوام❊ (و بعد) فيقول اضعف عبادالله القوى❊رمضان بن محسن الو يزوى ❊افازهماالله بفضله الجسام ❊يوم يؤخذ بالنواصى و الاقدام❊ان ذخيرة يومى وغدى❊ومكان روحى من جسدى ❊اخى وقرة عينى ابراهيم ❊اكرمه الله بالنعيم المقيم ❊ لما اخذ فى قراءة هذه الحواشى❊ التى فاقت من بين اعزة الغواشى ❊ جادت القريحة اثناء التعليم ❊بفرائد حسان نزيهة عن التبليم ❊فجمعت ماوجدته من النكات ❊ و نفيت منها مالاتليق بالاثبات ونظرت فى الحواشى الكستلية ❊ التى هى كبهكاهة الآثار العلية ❊ فادركته فى متيهته بالوثيب ❊من غير جبن، من ذئيرة المهيب ❊ فجاء كتابانيرا كالصباح ❊ مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ❊ بالهام من الله الغنى ❊ هدية منى لكل طالب ذكى ❊ لكنه بعد شروعى فى بذل المجهود ❊وقبل وصولى الى آخر المقصود❊ترحل المرحوم الى فضاء القدس ❊ اللهم وطنه فى رياض الانس (شعر) ان باز المراد طاروقد ❊بات بالى رمية الاحزان ❊ هو قدفاز بالمنى وانا❊ حائر فى متيهة الخسران❊وكانح متهيئا للاستعداد❊فهذا امر تنقطع دونه الاكباد ❊ وتاريخ اقباله على الله الكريم ❊ قل سلام قولا من رب رحيم ❊ فغاية المنى من ناظرى هذا الكتاب ❊ ان لايحرموه دعاءهم المستجاب ❊ وانالاارجوبالوقوع فى هذا الامر العسير ❊ عطية سلطان ولامطية وزير ❊ بل المأمول من الله حسن القبول ❊ وهونعم المأمول ونعم المسئول ❊وها انا اخوض فى المراد❊طالبا من الله الرشد والسداد❊ (قال) نخبة افاضل الانام❊احسن الله اكرامه فى دار السلام(امابعد الحمد لمستأهله)قال فى الصحاح تقول فلان اهل لكذا ولاتقول مستأهل لكن ذكر عبارة المستأهل فى الكشاف فى اوائل سورة البقرة والعامل فى الظرف اما قسما من القياسية

بطريق النيابة (قوله سيد الخ) امافعيل اوفيعل لكن على الاول التصرف الصرفى بلا قياس (قوله وصحبه الخ) جمع صاحب كركب وراكب (قوله فدونك ايها السارى هذا النبراس الخ) فدونك جواب لاما بمعنى خذ و السارى السائر بالليل من السرى بالضم والنبراس المصباح وهو نصب على انه مفعول دونك شبه كتابه بالمصباح فى ازالة الظلام المطلق لوجودها فى ضمنى كل من ازالتى ظلام الجهل وظلام الليل فاستعار اسمه له بقرينة حالية والمعنى ايها السائر فى ليالى الطلب خذ هذا الكتاب الشبيه بالمصباح حتى يحصل مطلوبك (قوله كتاب فيه نور وهدى للناس الخ) كتاب خبر مبتدأ محذوف كما هو الظ والظرف رافع لما بعده لاعتماده على الموصوف وهدى بمعنى هداية (قوله الى المكامن الخفية من شرح ٣ الخ) المكامن جمع مكمن والمراد مواضع اختفاء المعانى ومن تبعيضية والظرفية حال من المكامن اى كائنة من اجزاء الشرح (قوله امليته اوان الدعة) الاملاء الكتابة وآوان كالزمان لفظا ومعنى والدعة بالفتح الراحة(قوله عن فتور) هو الضعف والانكسار (قوله سالكا) حال من فاعل امليت والايجاز اداء المراد بلفظ اقل من لاقتصاد والجادة بالتشديد معظم الطريق واضافتها بيانية (قوله من غير تعمية والغاز) وهما بمعنى واحد وهو سوق الكلام فى غاية الاستتار والظرفية حال من ضمير سالكا اومن الجادة فافهم (قوله ماحمت) مامصدرية والحوم بالفتح والحومان الدوران حول الشئ (قوله ورمت) الروم بالفتح الطلب (قوله شينه وسينه)قيل الشين المسائل المتحلية بالدلائل والسين الغير المتحلية (قوله فى العلى) العلى بالضم والعلاء بالمد والفتح الرفعة والشرف (قوله وله المثل) يقال لصفة الشئ مثله (قوله الصاحب) وهو بلاتقييد يطلق على الوزير فى العرف العام (قوله والدستور) بضم الدال معرب وهوالوزير الكبير الذى يرجع فى احوال الناس

❊ خيالى ❊

❊ بسم الله الرحمن الرحيم ❊

امابعد الحمد لمستأهله * والصلوة على سيد رسله * وآله وصحبه موضحى سبله *فدونك ايها السارى هذا النبراس* كتاب فيه نور وهدى للناس * يرشدك الى المكامن الخفية * من شرح العقائد النسفية * امليته اوان الدعة * والاستراحة عن فتور المطالعة * سالكا فيه جادة الايجاز * من غير تعمية والغاز * وحين ماحمت حول تحسينه * ورمت تزيين شينه وسينه * الحقته الى خزانة من لامثل له فى العلى * وله المثل الاعلى * الصاحب الاعظم * والدستور المعظم * بابه كعبة الحاجات

الى ما يرسمه واصله الدفتر الذى فيه قوانين الملك وضوابطه كذا فى حواشى شرح المطالع (قوله يطوى اليه كل فج عميق) والفج العميق هو الطريق البعيد وطى الفج الى الشئ هو ان يقصد بقطع المنازل الانتهاء اليه يقال طوى اذا تعمد كذا فى مختار الصحاح (قوله وجوه الامال) بالمدجمع الامل وهو الرجاء وفى هذا استعارتان مكنية وتخييلية لانه شبه الامل بذى الوجه واثبت الوجه اللازم له اليه (قوله سحيق) اى بعيد (قوله باهت) من المباهاة بمعنى المفاخرة وتيجان جمع تاج والهامة بفتح الميم الرأس اى فاخرت اكاليلها برأسه (قوله وحلل الخ) جمع الحلة والامارة بالكسر هى صيرورة المرء اميرا وقامة الانسان قده (قوله ولى الايادى) جمع ايد وهى جمع يد بمعنى النعمة ههنا (قوله والحكم) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع حكمة وهى العلم المتقن وفى بعض التفاسير هى العلم المقارن بالعمل (قوله آخذ ايدى) كناية عن كونه ٤ سببا لرفعتهما (قوله الوية الخ) جمع لواء بمعنى

يطوى اليه كل فج عميق * و يستقبله وجوه الآمال من كل بلد
سحيق * باهت تيجان الوزارة بهامته * وحلل الامارة
بقامته * ولى الايادى والنعم * ومربى اهل الفضل والحكم
* آخذ ايدى العلماء والعلوم * ورافع الوية الشرع
المرسوم * حائز المآثر والمفاخر * وحاوى الرياسات
الاول والاخر * اول مدارج طبعه النقاد * آخر مقامات
نوع الانسان * وآخر معارج ذهنه الوقاد * خارج عن طوق
البشر بل عن حد الامكان (شعر) لولم يدل الوهم
صيت جلاله * ماخيل طيف خيال سامى حاله *

العلم (قوله المرسوم) اى المأثور والممثل او المكتوب (قوله حائز) من الحوز بمعنى الجمع والمآثر جمع مأثرة بفتح المعجمة وضمها وهى المكرمة والمفاخر جمع مفخرة كالمأثرة لفظا ومعنى واحتمالا للحركتين عطف تفسير (قوله وحاوى) بمعنى محيط (قوله مدارج) جمع مدرجة بفتح الراء بمعنى المسالك (قوله النقاد) مبالغة من النقد بمعنى الجيد اى مخرج جياد النكات (قوله معارج) اى المصاعد (قوله الوقاد) المرتفع اللهب كالنار الملتهبة ولا يخفى حسن قرآن الوقاد بالمعارج (قوله طوق) بمعنى الطاقة ثم ابدع شعرا عجيبا فى مدح هذا الوزير بوزن بحر الكامل وهو متفاعلن ثلث مرات الا انه اجرى الزحاف فى بعض اجزائه بتسكين تاء متفاعلن ونقله الى مستفعلن (قوله لولم يدل الوهم صيت جلاله) الوهم نصب على انه مفعول وصيت رفع على الفاعلية وصيت الجلال شهرة العظمة (قوله ماخيل طيف خيال سامى حاله) ما نافية وخيل مجهول من الخيل بمعنى التخييل وطيف الخيال مجيئه فى النوم وسامى بمعنى عالى واضافته اضافة الصفة الى موصوفها والمعنى لولم يكن صيت الجلال دليل الوهم ماتخيل ادراك سموحاله فى النوم فضلا عن ان يتيسر حال اليقظة (قوله ناظورة الديوان آصف الخ) ناظورة القوم من ينظر اليه منهم لكن فى الصحاح بلا الف وآصف بفتح الصاد هو ابن برخيا وزير سليمان ع م (قوله فى اقباله) هو نقيض الادبار والمراد الرتبة العالية (قوله طرا) اى جميعا (قوله وكفى به) مرجع الضمير مايفهم من السياق وهو كونه محمودا ومحل الجار والمجرور رفع على الفاعلية وبرهان نصب على انه مفعول ومضاف الى المضاف الى موصوفه والمعنى لاحاجة الى برهان دال على حسن خصاله لكفاية ممدوحيته دليلا (قوله فى الاوج) هو نقطة من النقط المفروضة فى تداوير الكواكب والمراد ههنا مافى تدوير القمر وشأنه انه اذا اجتمع القمر معه يكون ٥ بدرا لمقابلته الشمس ح فاستعار الاوج لا على المراتب الذى هو الوزارة ترشيحا فتأمل (قوله زاخر) يقال زخر الوادى اذا مد جدا والمد السيل والنوال العطاء (قوله متبحر) اى متعمق (قوله عالم بحياله) اى بازائه والمراد انه فريد فيه كانه لا يوازيه احد غيره (قوله سحبان) اسم لافصح شعراء العرب حتى قيل فى حقه انه كان لا يكرر لفظا وان تكلم سنة كاملة ولو اتفق مايوجب التكرار كان يعبر عنه بلازمه وعى بالفتح عاجز (قوله معن) بالفتح ثم السكون ابن زائدة اجود العرب والبخل خلاف السخاء والافضال الانعام (قوله الصائب الافكار) اى الذى افكاره صائبة وكذا معنى الثاقب الاراء والثقوب الاشراق والاراء جمع رأى (قوله للناس يبذل) والمراد منه بيان حسن اخلاقه وعدم كبره وتشبيه الالفاظ بالمال اشارة الى ان بذله المال اعرف واشهر كما ان الشان فى امثاله ذلك فافهم (قوله يتزاحم) اى يتكاثر والوجنات ماارتفع من الخدين (قوله فكانه) الضمير راجع الى من سبق ومتبرقع لابس البرقع والفعال مصدرة بباء الآلة والمعنى ان انوار وجناته من اثار فعاله الحسنة (قوله وفشا) اى ذاع وانتشر (قوله غرة العزة) الاولى بضم المعجمة ثم فتح المهملة والثانية خلاف الذلة (قوله علم العلم) اى رايته (قوله ولازال) ناقصة

« ناظورة »

ناظورة الديوان آصف عصره * وهو الوزير الفرد فى اقباله *
محمود اهل الفضل طرا كاسمه * وكفى به برهان حسن
خصاله * بكماله فى الاوج بدر كامل * بحر محيط زاخر
بنواله * فى كل علم عالم متبحر * فى فن حلم عالم بحياله *
سحبان عى فى فصاحة لفظه * معن بليغ البخل فى افضاله
* الصائب الافكار فى تدبيره * الثاقب الاراء فى اقواله *
للناس يبذل ليس يمسك لفظه * فكانما الفاظه من ماله
* يتزاحم الانوار فى وجناته * فكانه متبرقع بفعاله *
وهو الذى عم انعامه وفشا * الوزير الكبير محمود پاشا *
اوضح الله غرة العزة بضيائه * ورفع علم العلم باعلائه *
ولازال موردا فضاله ماء مدين المأرب *

ومعناها الكون على وجه الثبات والمورد الموضع الذى منه ينال الماء واضافته بيانية وهواسم لازال وخبرها ماء بطريق اطلاق الماء على مورده مجازا اوعلى حذف المضاف اى مورد ماء كما لايخفى والمدين اسم قرية شعيب عم استعير ههنا لمعنى المجمع والعلاقة ظاهرة والمآرب جمع مأربة بفتح الراء وضمها بمعنى الحاجة (قوله يوجد) الجملة حال من ضمير الخبر الراجع الى الاسم والامة الجماعة اول مفعولى يوجد وثانيهما جملة يسقون والمراد من سقى المطالب تحصيلها وعدم اضاعتها (قوله الى سماك) بكسر السين السما كان كوكبان نيران والسماك من منازل القمر والسعودة خلاف النحوسة والكوكب النجم والبرج واحد البروج الاثنى عشر المختلفة شرفا ونحوسة بالنسبة الى ابعاض الكواكب (قوله النحرير) وهو ٦ العالم المتقن الفطن كذا فى الصحاح (قوله الخطير) اى العظيم القدر قال فى الصحاح يقال رجل خطير اى له قدر ومنزلة (قوله باسلوب الخ) انما ذكره لان المتبادر من الاقتداء بالكتاب هو الامتثال لمضمونه والمراد الاقتداء به فى اسلوبه فمن غفل عن هذه النكتة غير الاسلوب ان قيل ان الاقتداء نفس التعقيب وكذا العمل بالشائع والامتثال لا فيه قلنا لا بل هو عام لصدقه على كل اقتداء باسلوب من اساليبه فهذا كقولنا فى الانسان حيوان وكذا غيره فتأمل (قوله وامتثال الخ) لايقال الامتثال فى الذكر الابتدائى لا فى التعقيب لانا نقول على تقدير حمل البدء فى حديث التسمية على الحقيقى وفى الحديث الآخر على الاضافى لاشك فى كون الامتثال فيه وعلى تقدير الحمل على محمل آخر يوجد الذكر الابتدائى فى ضمن التعقيب فافهم (قوله على العرفى الممتد) قيل يرد عليه جواز تأخير التسمية عن التحميد قلنا ترتيب كتاب الله يعين الامر وفائدة هذا الحمل هى التخليص عن ورطة التساقط (قوله كما هو المشهور) مرجع الضمير الحمل الثانى (قوله للاستعانة الخ) اعترض عليه بما حاصله ان الاستعانة فى ذوات البال كالقراءة والكتابة من الافعال الممتدة لدلالة الحديث على انه لابد من تصديرها بذكرهما

يوجد عليه امة من الناس يسقون منه المطالب * فان رفعه الى سماك القبول * فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول * والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا * قال * الشارح النحرير * عامله الله تعالى بلطفه الخطير * بعد ما تيمن بالتسمية (الحمد لله) اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء وما توهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد او بحمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولاشك ان

« الاستعانة »

ومن طرقه تعلق الاستعانة واما البدء وغيره من المحقرات فلا يتصور فيه ذلك والالزم وجوب التسمية فى بدء البدء وفى كل محقر فلا احتمال فيه لغير اللصوق والجواب عنه هو ان معنى الحديث ح لابد من الاستعانة فى بدء ذوات البال والتفحص عن حاله والقول بانه تحكم بالنسبة الى بدء البدء وسائر المحقرات اعتراض على الشارع فى الامور التعبدية على ان المرجح ظ لان بدء ذوات البال ليس كبدء البدء ولا كسائر المحقرات لان الاضافة الى الشريف تفيد الشرف للمضاف بلا شبهة فان قلت يسرى شرفه المستفاد الى البدء المضاف اليه قلت لايفيد التساوى فان عظمة عبد السلطان ليس فى عبد عبده فان قلت الاستعانة فى بدء شئ غير معقول فى نفسه لانه شئ يسير قلت الاستعانة فيه استعانة فى مبدوه حقيقة لان الغرض من البدء تحصيل المبدو وانما بين عم وجوب الاستعانتين فى البدء لئلا يقع جزء ما من المبدو لابهما وبالجملة ذكر التسمية والتحميد فى صدر كل مبدو بلا تخلل اجنبى بينهما وبين الابتداء فى حكم ذكرهما فى كل ٧ جزء من اجزائه بناء على بقاء بركتهما الى ان يختم ولا يجب دفع فاصل يتفق بعد تحقق البدء لئلا يؤدى الى الحرج ولله دره صلعم ما احلى عباراته واجلى اعتباراته (قوله الاستعانة بشئ لاينافى الخ) لان الاستعانة فى بناء بيت بزيد مثلا لاينافى الاستعانة بعمرو وغيره وما يقال من انه تجويز لتقديم التحميد على التسمية فمجاب بانه لاضير اذا مر الترتيب مستفاد من اسلوب كتاب الله لامن الحديثين (قوله او للملابسة الخ) رد عليه بان ماصوره لايمكن فى بعض الامور كالتلاوة والاكل والشرب والجواب انه لايذكر قبلها التحميد بل منها ماسن ذكره بعده فلعل حديث التحميد ليس على عمومه بل خص منه امثالها وكلامه بالنسبة الى ما فى بدئه يجمع بينهما فلا غبار (قوله ولايخفى ان الملابسة الخ) اى مطلق الملابسة تعم وقوع الفعل مع كون المجرور جزء مما اقيم مقام الفاعل ووقوعه مع ذكر المجرور قبل الابتداء بلا فصل يعنى توجد الملابسة فى كلتى تينك الصورتين فلا تدافع بين الحديثين هذا هو تحقيق كلامه ههنا حق التحقيق وادعاء الخلاف بمعزل عن فهم كلام الدقيق (قوله على وجه الجزئية) هذا هو المطابق لكتاب الله عزوجل فمن ابى عن كون الحمدلة جزأ من المشروع فيه ثم ادعى ان كتاب الله تعالى بيان لمعنى الحديثين فقد اتى بامر عجيب (قوله ان التلبس بهما الخ)

الاستعانة بشئ لاينافى الاستعانة باخر او للملابسة ولايخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وبذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزأ ويذكر الاخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد

هـذا الآن خبركان بلااعتبارة ظرفا والمعنى ان آن الابتـدأ هـو الان الذى يتحقق فيه التلبس بهما وهو آن واحد لان التسمية وان حدثت حين تلفظها لكنها باقية الى آن تلفظ همزة الحمدلة مالم يفصل اجنبى ففى آن تلفظ الهمزة اجتمعت الامور الثلثة الابتداء فى المقصود والتلبس بالتسمية بقاء والتلبس بالحمدلة ابتداء فمن ظن ان المراد بآن التلبس بهما هو الزمان بناء على ان حصول تلبس الشيئين لا يمكن فى آن واحد فقد غفل اذ اتصالهما بحسب اتصال الان بالآن واتصال ان آخر التسمية بآن الهمزة انما يتحقق عند المتأخر فافهم (قوله يقال توحد برأيه) اى التصق توحده برايه ومايذكر من معنى الظرفية فانمـا هو افادة المحصول (قوله اى تفرد به الخ) هذاهو معناه الشائع لكن اصله المعدول عنه امامن مقولة ماكان للتكلف اوللصيرورة اوللطلب اذلامنع عنها لجواز لصوق كمال الوحدة والوحدة المستقلة والوحدة المطلوبة بالرأى فمن ادعى التخصيص بالبعض فعليه النقل من أئمة اللغة والمناسبة المصححة للنقل يمكن ان يوجد فى كل منهـا على ان المحشى الفاضل الذكى ٨ لم يعين الاصل وماذكر فيمانقل عنه فمجرد الامكان والاحتمال فتأمل (قوله فمعنى التوحد بجلال الخ) يمكن اعتبار الكمال وعدم دخل الغير فى هذا المعنى ايضا فالمعنى وحدته الكاملة اوالذاتية ملتصق بجلال ذاته كمانقل

يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فح صيغة التفعل اماللصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلاعمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد

عنه وانما لم يعتبر لان الاستعمال الشائع جار على عدمه (قوله على نهج حصول « اما » الصورة) يعنى على طريق اضافة مأخذ الصفة الى الموصوف لقصد المبالغة والمبالغة ههنا هو ان العلم كانه هو الحصول لكونه سببا لعلمية الصورة فافهم (قوله للملابسة) عدذلك من ضيق العطن لكنه من سعته لانه اعتبره على سبيل الاحتمال بعد تحقيق الحق فى المقال (قوله اماللصيرورة) لاباعتبار الانتقال المقتضى للسبق الزمانى (قوله بدون الخ)لابد فى هذا المعنى من هذا القيدنية وان لم يتعودوا بذكره لفظـا فلا بأس بالتصريح به (قوله تحجر الطين) ليس فى الصحاح هذا التفعل والموجود فى الشافية استحجر لكن يمكن ان يقال عدم وجوده فيه لاينا فى كونه من مستعملات اهل اللغة اذلامجال لادعاء احاطته بجميع الالفاظ اللغوية بحيث لاشذوذ منه مع ان الشريف الجرجانى رح ذكر هذه الصيغة فى حواشيه على الكشاف فى اثناء تفسير التسمية على انه يكفيه استعمال اهل العرف بل الاطباء اذا لظ انهم حملوه على امثاله و يكفيه ايضا ان يقال انه لايجب التطابق فى امثاله (قوله بلاعمل) اى فى ظاهر الحال (قوله ومنه التكون والتولد) قيل هما من قبيل كون صيغة التفعل

للعمل المتكرر فى مهـلة كالتجرع والتعـلم و يرد عليه انه لم يشهد بصحته نقل ولادل عليه عقل لان الفاعل لم يوجد بعد فضلا عن تكرر العمل فالصواب حملهما على الصيرورة كمالايخفى على من له ذوق سليم (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية الخ) هو محصول ما اذا كانت الصيغة للصيرورة (قوله او الكاملة) عطف على الذاتية اى او الاتصاف بالوحدة الكاملة وهذا محصول ما اذا كانت الصيغة للتكلف المأول بالكمال (قوله مع ملابسة الخ)ناظر الى كل واحد من المحصولين(قوله الاولى)وجه الاولوية هو ان المقام مقام المدح فماهو ادخل فيه كان اولى لامحالة (قوله ليفيد ان آية نبينا)لان الاضافة للتعظيم فحجج الله اعظم من حجج الانبياء فلا صعوبة فى هذا المقام الاعلى من غفل ومايتوهم من ان حجج سائر الانبياء يمكن ان يضاف اليه تع فلايظهر الاعظمية فبعيد عن ذوق مزايا العربية وقد يوجه بان الحجج محمول على ٩ الاستغراق فالمعنى انه ع م مؤيد بجميع سواطع حجج الله و يرد عليه انه لاينافى تأييد غيره بها ايضا على انه لوسلم لايفيد اعظمية الحجج بل اعظميته ع م والقول بان الجميع اعظم من البعض لاوجه لارتكابه مع ظهور الوجه الوجيه (قوله فساطع حججه الخ)

واما التكلف ولما استحال فى شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية او الكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء و يجوز ان يكون لمحمد فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب (قوله و بعد فان) مبنى هذه الفاء اما على توهم اما او على تقـديرها فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف

٢ خ ب هذا متفرع على الاعتبار الثـانى فقط لكون بيـانية الاضافة ادخل فى المدح فى هذا الاعتبار من تخصيصيتها لان البيانية افادت ان الحجج المذكورة سواطع باجمعها واما الادخل فى الاعتبار الاول انما هو التخصيصية لاحتمال ان يكون ح بعض الحجج المذكورة غير سواطع وانه ع م مؤيد بسواطعهـا فافهم وماقيل من ان اضافة الحجج الى الله ممالايحسن هنا لان المشتق ومافى معناه يعتبر مفهومه بالنسبة الى المضاف اليه فمدفوع بانه لامنع من حسنه اذافهم المراد كما اذا تعلمنا احدادلة مطلوب من المطالب من زيد مثلا وعبرنا عنه بانه دليل زيد لم يستبعد (قوله هذه الفاء الخ) يعنى ايرادها اما لاجراء الموهوم بناء على كون المقام من مظان ايرادها مجرى المحقق فالعطف باعتبار القصتين اولانها مقدرة فى النظم بتعويض الواو الزائدة لفظا عن صورتهـا فالجملة مفصولة عن سابقتها فصل الخطاب وهونوع من الاقتضاب قريب من التخلص

(قوله على انه لامنع الخ) يريد انه يجوز اعتبار العطف بين القضيتين مع التقدير ايضا لان المعنى على العطف فى امثاله البتة ولهذا قد يقع الجمع بينها و بين العاطفة كما فى عبارة المفتاح فمن فرق بين المقامين ردا عليه فعليه دائرة السوء لان الاصل فى استعمال اماهو استعمالها بقرينتهـا بلا عاطفة فيما وقعت اولا و بها فيما ذكرت ثانيا سواء كانت فذلكة اولا فى امثال مانحن فيه يجوز ان يعتبر الاقتضاب فيترك الواو او يحكم بعوضيته ان ذكرت مع تقدير امالكن ذكرهما معا يناسب فى الاقتضاب و يجوز ان يعتبر الاصل و يؤخذ ماسبق كلاما مصدرا باماثم يعطف عليه المصدر بالملفوظة كما فى عبارة المفتاح او بالمقدرة كما فى عبارة الشرح يدل على ماذكرنا ان الكرمانى شارح صحيح البخارى رحمهما الله فى بيان مكتوب رسول الله صلعم الذى بعثه الى هرقل وكتب فيه بسم الله الرحمن الرحيم من محمد عبد الله ورسوله الى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى امابعد فانى الحديث قال فان قلت اما للتفصيل فلابد فيه 10 من التكرار فاين قسيمه قلت المذكور قبله قسيمه وتقديره اما الابتداء بسم الله واما بعد ذلك فكذا انتهى فمن نظر فيه بكماله علم علو نظره وسمو حاله (قوله عقائد الخ) جمع عقيدة والمراد منها ههنا ماتتعلق به الايقاعات التى يكفر جاحدها لانفسها لانه قال فيمانقل « على »

على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع ليعتدبها وهما يتوقفان

العقائد من الكلام وسيأتى ان الكلام عبارة عن المسائل فافهم (قوله وهى الاساس) اى فى اللغة ومعناها الاصطلاحى وهو ماينبنى عليه غيره من حيث ينبنى عليه غير مراد ههنا اذ الاولى اشهر فيه من الثانى (قوله هو الكتاب الخ) وهو يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه له نوع اختصاص به كما عند ائمة الاصول بل المراد هنا هو الاجزاء القرآنية اذهى الاساس لا المجموع و يدل عليه لفظ القواعد بصيغة الجمع واحتمال ارادة مافوق الواحد او اعتبار التعدد فى السنة لا يلتفت اليه مع ظهور الحق لكن بقى فيه شئ وهو انه حمل القواعد على معنى مغاير لمعنى العقائد ولم يلتفت لى مايفهم من المواقف وصرح به فى شرح المقاصد من كون هذه الاضافة بيانية بناء على ان التأسيس لابد من رعايته مهما امكن (قوله يتوقفان الخ) فان قلت لاوجه لتوقف الكتاب والسنة على المسائل الكلامية لعدم توقفهما فى نفس الامر الاعلى الذات المتكلم والرسول المبعوث قلت المراد توقف ثبوتهما اعنى التصديق بكونهما كتابا ربانيا وسنة نبوية

ولم يصرح به رحمه الله مبالغة فى مدح العلم وترغيبه مع وجود الاعتماد على فهم السـ (قوله على المسائل) يفهم منه ان الكلام عبارة عن المسائل (قوله بخلاف الثانية) فاتصف العلم بخصلتيهما الحميدة مع زيادة فحصل المقصود (قال) فيمانقل عنه الحصر المذكور ممنوع وهو فى قوله اذلايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لكن فى تمشية هذا المنع احتمالان احدهما ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون لغيرها من المسائل مدخل فى توقف الكتاب وهو الظاهر من عبارته الا ان الدور على حياله لبقائه فى توقفه على حصة العقائد المتوقفة على الكتاب والآخر ان يقال لانم الحصر لجواز ان يكون توقف الكتاب منحصرا فى غير العقائد من المسائل كمباحث النظر والدليل مثلا فح يندفع الدور لكن هذا ليس بظاهر عبارته كما لايخفى وماقيل فى بيان سند المنع من انه يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه باطل لان غرض المانع ابقاء كون 11 الكلام اساس اساس العقائد وهذا مناف له ويمكن فى الجواب ان يمنع لزوم كون الشئ اساسا لنفسه لجواز ان يراد بالكلام المسائل وبالعقائد التصديقات الا انه ينافى قوله العقائد من الكلام كما عرفت (قوله بحسب

على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترق فى المدح لشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية و يمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهى تتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى و يمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده

ذاتهـا) يرد عليه ان اساسية ذات الكلام ان كان مع اعتداده فالمحذور باق كما لايخفى والالزم توقف الكتاب والسنة على شئ غير معتد به فحاشا وكلا فتأمل (قوله هو الاساس بالذات) اى بلاواسطة وهذا ناظر الى قوله وثانيا الكلام اساس العقائد يعنى لانم ان الكلام اساس العقائد لانه اساس بالواسطة والمراد ماهو بالذات فلايكون الكتاب اساس اساس العقائد بل اساس اساس اساسها ولاكذلك الكلام فمن قال معنى الاساس بالذات هو الاساس لاجل الذات يرد عليه مع حمله العبارة على الغير المتبادر انه مناقض لماسبق من ان الكتاب اساس العقائد (قوله فاساس الفن) يعنى ان الكتاب لايتوقف عليه فن الكلام بل بعض مسائله الذى هو العقائد فلايكون اساس فن الكلام الذى هو اساس العقائد بالواسطة حتى يكون اساس اساس العقائد (قوله هو ذات العقائد الخ) من المسائل الكلامية عبر بالعقائد لابالكلام تصريحا بما هو الاساس من الفن (قوله من حيث هو اساس) الضمير للمضاف اليه والتوضيح هو ان الشئ انمايكون اساس الاساس اذاكان اساس ذات الاساس واما اذا كان اساس اعتداده فلا (قوله فليتامل) وجهه هو انه يجوز ان يقال لاساس اعتداد الشئ انه اساس

ذلك الشئ مع انك اعتبرته فى صورة كون الكتاب اساس العقائد فالكتاب اساس
الاساس والجواب ان الكلام اساس ذات اساس الاعتداد والكتاب اساس اعتدادا اساس
الذات والاول غير الثانى ١٢ فلاشمول فافهم فان ماتلى عليك من المقال قدخفى
على كثير من افاضل الرجال (قوله والغيهب ما اشتد الخ) قيل بل هو الظلمة المطلقة ذكره تفتنالكن فى الصحاح يقال فرس ادهم غيهب اذا اشتد سواده ومطلق الظلمة لايقتضى شدة السواد فلابعد فى الاعتبار الذى بنى عليه فافهم (قوله فان الشريعة) هى ماشرع الله تعالى لعباده اى سن لهم (قوله فوجه تخصيص هذا الاسم ظ) وهو المناسبة من حيث انه تعالى معطى السلامة وفى اهل الجنة سلامة عن كل افة على ماصرح به فيما نقل عنه واما وجه ايراده ههنا فهو مطابقة السجع مع ورود الاستعمال العام فلا يرد مثل الجلال وذى الاكرام (قوله مجموعهما) يعنى اعتبر البدلية بعد ربط «عطف» بينهما بالعاطفة ليكون كملفوظ واحد كذا قال شريف الدين فى مثله فى شرح المفتاح (قوله انشاء التوكل) قيل هو خلاف الظ وخلاف مرتضى صاحبه ذ ولو سلم فهو انشاء لطلب الكفاية ويمكن ان يقال انما الظاهر هو الانشائية لعدم الطائل فى الاخبار مع اقتضائها المقام وعدم ارتضائه مم ولايجدى رد الشارح لان العبارة ليست من مخترعاته وكونها

والغيهب ما اشتد سواده على رجحان الشك على الوهم اسناد الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة (قوله فى دار السلام) اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل المواقة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها * سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين * ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظاهر (قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) بالجر مجموعهما بدل من الطرفين او بيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز ان يعتبر

انشاء لطلب الكفاية وان كان فيه ملاحظة معنى المسند لكنه بعيد من حيث انه حمل على معنى صيغة الطلب بخلاف انشاء التوكل فانه انشاء الاعتماد على وكالته وكفايته من غير طلب ويلائمه المدح على وكالته عقيبه كما لايخفى فان قلت ماتقول فى عطف المعطوف عليه على سابقه قلت اما واوه ابتدائية او اعتبر عطف القصة (قوله عطف القصة) قيل عليه يعتبر فيه تعدد الجمل ووحدة الغرض المسوقة هى له والجواب ان تعدد الجمل وان كان معتبرا فى مفهوم القصة لكن عطف القصة ١٣ امر اصطلاحى لايجب تعدد
طرفيه فى جميع مواده بل شرط صحته انما هو سوق الطرفين لغرض واحد ولذا قال به صاحب الكشاف واختاره الشارح ايضا كما صرح به هذا القائل وعدم التعويل عليه من قلة التدبر (قوله اوعطفه على الخبر المقدم) قد يقال يجوز عطفه على الخبر المؤخر وهو لفظة الله على تقدير اعتبار المقدم مضافا معنويا ويكون هذا كقولك اخوك زيد فلا يرد ماقيل من ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين وجب تقديم الاول فى الكلام البليغ وان امكن الجواب بان تعريف ما اعتبر خبرا مقدما ههنا ليس من الواجب الذى لايجوز خلافه فان حسب قد يكون معرفة وقد يكون نكرة كما صرح به هذا القائل على ان صاحب الكشاف اشار الى انه نكرة ههنا فان قلت على ماذكرت اولا يلزم عطف الجملة على المفرد ولا كذلك العطف على حسبنا لتضمنه معنى يحسبنى قلت الجملة الواقعة فى محل المفرد لافرق بينها وبينه من حيث انها فى تأويله فاذا عطفت عليها من غير نكير عطفت عليه ايضا على انه يجوز ان يكون الخبر فى تأويل مسمى بالله فيكون جملة ايضا والقول بان الاسم متعين للابتداء لدلالته على الذات والصفة للخبرية لدلالتها على امر نسبى مردود فى موضعه فافهم (قوله ثم ان حسن المثال)

عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى * قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل * لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكى اذ لامجال للعطف فيه الا بتأويل بعيد لايلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو فى الآية من المحكى بتقدير المبتدأ فى المعطوف اوعطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير ممنوع وبعد تقدير المبتدأ فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا اوسلبا او ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وازعم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام

قيل حسنه امر ذوقي غير ممكن الاثبات بالبرهان على ان تقدير المبتداء لايغنيه عن تأويل
في الخبر فتأويل الانشاء الذي في المثال بقولنا وجاهل جدا اولى لكونه تأويلا بلا تقدير
ويجاب بان دعوى البداهة في محل النزاع عجز وقصور والعلاوة لايلتفت اليها لان
من ادعى حسن المثال اعتبر آنفا في مثله تقدير المبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف
عليه ولم يأوله بان يقول حسبي الله وممدوح وكالته فارتكب التأويل في الخبر
بلا تردد ليشوعه فالمنع مبني عليه فتدبر لكن لنا ان نقول منع الحسن بدون التقدير
لايلائم لما سبق من عطف القصة الذي اعتبره في كلام الشارح (قوله في العلم
بالوجوب) كوجوب اعتقاد المعتقدات واما المسائل التي قصد منها نفس الاعتقاد فيلزم ان لايكون من مسائل الكلام (قوله على التجريد في الاول) اي في جواب السؤال الاول وهو لزوم الانحصار ووجه التجريد هو ان يحذف قيد الاقتضاء والتخيير من تعريف
الحكم فمن حمله على خلاف ما قلنا فقد عول على نسخة او الفاصلة ولعلها «من حيث»
سهو منشاؤه وجودها فيما عطفت على مدخولها (قوله او التأكيد في الثاني) اي في جواب
السؤال الثاني وهو لزوم الاستدراك فان قلت اعتبار التأكيد التزام للاستدراك قلت
المقبول ليس عين المردود فافهم (قوله ووجهه ظ) لان العلمين يكونان بمعنى التصديق
وتعلقهما بالنسبة حسن الوجه (قوله فح يجعل العلمان) ليمكن تعلقهما بالحكم بمعنى الايقاع (قوله
لاما يتوقف عليه الخ) المراد عدم التقييد لاسلبه بالكلية (قوله فالامر ظ) يعني يجوز
تعلق احد القسمين بالعمل وبكيفيته ايضا ولايجب تأويل الاعتقاد لتحصيل امكان
تعلق القسم الآخر به سواء اريد بالاحكام النسب او التصديقات لكون التعلق بمعنى

في العلم بالوجوب واخواته واستدرك قيد الشرعية
اللهم الا ان يحمل على التجريد في الاول او التأكيد في الثاني
او يجعل التعريف للحكم الشرعي فالمراد اما المعنى الاول
ووجهه ظ او الثاني فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل
او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ
من الشرع لاما يتوقف عليه لان وجوده تعالى ووحدته
مثلا لايتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما
يعتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظ وانا
لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولى لان تعلقها بالعمل

انتساب ما قيل اذا اريد بها التصديقات فالتأويل واجب في تعلق العلم الثاني لئلا يلزم
تعلق الشئ بنفسه والحق انه لابعد في نسبة الافراد الى الكلي تأمل (قوله من حيث الكيفية)
قيل هي كونه على وجه يثمر سعادة الدارين ولايخفى ان الاحكام الثانية ايضا انما يتعلق بالاعتقاد
المثمر وهو المأخوذ من الشرع فلا فرق من تلك الجهة فالاظهر ان المراد من الكيفية
انما هي الوجوب والاباحة وغيرهما والمقصود الاصلي من الفروع ليس الا معرفتها
فلذلك اقحم الكيفية وحاصلها الاشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما اعتبره الشارح
في التلويح (قوله وان اريد تعلق الاسناد بطرفيه) اي حين اريد بالاحكام النسب وارادة
هذا التعلق ههنا بطريق كون المتعلق من الطرفين فلا يرد ان التعلق بكيفية
العمل ليس الا بطرف واحد اللهم الا ان يكتفى بالدلالة الالتزامية فافهم (قوله او التصديق بالقضية) اي حين اريد بها التصديقات (قوله المعتقدات) اذا اريد اول الاعتبارين يجب تخصيصها بمجرد الطرفين لينطبق التأويل على المقصود واما اذا اريد ثانيهما يجب تعميمها النسبة ايضا وتمثيلها بوجود الواجب مسامحة اذ المضاف اليه خارج عن المضاف باي وجه
اخذ على ما بين في موضعه (قوله فح) فيه اشارة لان مطلق التعلق لايعين
كون العمل من الطرفين بخلاف تعلق الاسناد فانه يعين الموضوعية لعدم احتمال
المحمولية فافهم (قوله وما يتوهم الخ) جوز بعضهم عدم كون العمل موضوع الفقه وادعى انه
لذلك عد التركة ومستحقوها موضوع علم الفرائض مع كونه بابا من الفقه ثم ذكر ما حاصله
ان كون العمل موضوعه احسن حتى ان وجد مسئلة لايرجع موضوعها

من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك
وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية
فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجود الواجب ووحدته
فحينئذ فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما توهم
من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب
الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم
عدوا الفرائض بابا عن الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها
ففيه ان ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل
ان يقال ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية
في الوضوء مندوبة في قوة قولنا ان الوضوء يندب فيه النية
ثم انه ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين
المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية
قسمة تركة الميت بين الورثة لا التركة ومستحقوها على
ما قيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد (وقوله
وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف

الى العمل الابتعسف يجب ان تعد من المبادى لكن لايخفى عليك ان وجوب عدها من المبادى
يستلزم عدم جواز كونها من المسائل فبينه وبين ماسبق من الحسن تدافع ظ (قوله
على معمولى الخ) كقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو الا انه اعيد الجار فيما نحن فيه
(قوله والجواب) يرد عليه ان تغاير ١٦ جهة البحث لايدفع الخروج مع ان المقصود بيان
ان تلك الاحكام مختصة بهذا
الفن فافهم واجاب بعضهم
عن اصل السؤال بانكار كون
الحجية من مسائل الاصول
بناء على ان اصول الفقه انما
يبحث عن الادلة الشرعية
من حيث اثباتها للاحكام
فلو كانت هذه من مسائلها
يلزم ان يبين موضوع الفن
فيه لكن يقال ان الدليل
الاصولى اعم من الحجة
لصدقه على القياس فيجوز
ان يكون موضوعية الاجماع
باعتبار كونه فردا منه ثم يثبت
كونه حجة اى دليلا قطعيا
فتأمل (قوله من حيث
يتعلق به الخ) الحيثية قيد
الموضوع بمعنى انه منشاء
العروض للاحوال المبحوث
عنها فاورد عليه ان لادخل
للحيثية فى عروض القدرة
للواجب مثلا واجيب بان القيد
انما هو قابلية التعلق كما فى سائر الموضوعات ولاشك ان القدرة والتعلق متلازمان «لا»
والقابلية لاحدهما قابلية للآخر فالقابلية منشاء لعروضهما ورد بان نسبة الذات الى الصفات
بالفاعلية لابالقابلية وذلك متبين فى موضعه واقول بتأييد الله وتوفيقه ان القيد انما هو صحة التعلق
فهى تعم القابلية والفاعلية فاندفع الاشكال فتدبر بالامعان (قوله على ان الامامة الخ) مفاد هذه العلاوة

على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام
الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة
والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على
الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه
والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين
والمغايرة بحسب جهة البحث بناء على ان موضوع الكلام
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله
اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من
يقول بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره
فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية
ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة
والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفة
ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الا عند بعض
الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف
العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال من ان تدوين هذا العلم
لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين
ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوه (قوله لصفاء
عقائدهم ببركة صحبة النبى ع م) هذا مع ما عطف عليه
متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص
اى بسبب استغنائهم هذه الامور

تأييد عدم كونها من مباحث الصفات بالنسبة الى غير الشيعة واما المقصود
الذى هو اثبات المسائل الكلامية المتغايرة لمباحث التوحيد والصفات بالنسبة
الى مخصصى الموضوع بالذات والصفات فلادخل لها فيه الابالنظر الى مخصصى الشيعة
ان وجدوا كما لايخفى (قوله لاماتوهم) فيكون قصرا اضافيا قلبيا وقيل لايجوز حمله
على التخصيص اذ لايناسب المقام والجواب ان المقام على تقريره لابسة فى اقتضائه القصر
القلبى الذى هو نوع من القصر الاضافى لان علة الاستغناء على اعتقاد منكر التدوين
هو عدم الشرف فقلبنا بالتخصيص ما فى قلبه من الاعتقاد ومالايناسب المقام انما هو
القصر الحقيقى بناء على جواز وجود سبب غير ذلك (قوله وسموا مايفيد معرفة
الاحكام) كلمة ما عبارة عن المسائل المدونة على ماسيشير اليه وانما حمل عليها وان كان الحمل
على ملكة الاستنباط موافقا لما فى شرح المقاصد لوجوه الاول طلب التوفيق لما سبق من قوله هو علم
التوحيد بناء على ان الملكة ليست باساس الشرعيات اذ لايتوقف الا على مسئلتى ثبوت الكتاب
ونبوة الرسول وهما جزآن من مجموع ١٧ المسائل الذى اطلق عليه اسم العلم
فهو اولى بالاساسية
اذ بينهما توقف ولو من
جانب بخلاف الملكة
لجواز حصولها بغير تينك
المسئلتين من المسائل
٣ خ ب الكلامية والثانى ان الحمل على ملكة الاستنباط يؤدى الى اطلاق العلم
على الجهل بمسائله لحصولها بمجرد ضبط المقدمات وعرفان وجوه الاستدلال ونبذ
من المسائل فان قيل جعلناها عبارة من اقصى مايرجى حصوله للانسان على ماقيل قلنا
فاما ان اريد بالاقصى ما بالنسبة الى كل فرد او بالنسبة الى النوع فى ضمن فرد هو فى الطبقة العليا
او بالنسبة اليه فى ضمن جميع الافراد والكل بط اما الاول فلاستلزامه كون البليد
الغير القادر الا على شئ يسير عالما والذكى القادر على الالوف غير عالم لجواز تحصيله
الاكثر واما الثانى فلاستلزامه ان لايكون غير من فيها عالما وهو خلاف الاجماع واما
الثالث فلاستلزامه سلب العلم بالكلية وشناعته ظاهرة والثالث ان التسمية الصادرة
حين التدوين يلائمها ان يكون المسمى هو المدون وتجويز كونه ماحصل قبله تعسف
على انه يستلزم فقاهة الرسول وهو خلاف ماعليه العلماء والرابع انه يرد على ارادة
الملكة فى تعريف تلك العلوم او مجموع الملكات الحاصل كل منها من علم يصدق
عليه تعريف كل واحدة وان امكن الجواب باعتبار الوحدة فى ملكة كل تعريف فن

لاماتوهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهر
الفتن فى زمن المالك رحمه الله دون فى الفقه مع انه من التابعين
(قوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام) فان قلت الفقه نفس
معرفة الاحكام لامايفيدها قلت المعرف ههنا

ردهذا الجواب بناء على اتحاد المجموع اذا اجتمع فى شخص واجاب بان المراد بالملكة فى كل
تعريف ماله نوع اختصاص به فقد تناقض لعدم امكان الاختصاص على تقدير اتحاد
الملكات فافهم (قوله هو المسائل المدللة) كان القائل ادعى ان المعرف هو التصديقات
بناء على انه الاصل فى اطلاق اسماء العلوم فالجواب منع وهذا القول سند وقيل افادة
المعلوم لعله مما لا يتفوه به محصل فيلزم ان يطلق اسم العلم على الالفاظ ولم يقل به احد
والجواب ان يقال معنى مايفيد معلوم يفيد الفاظه المدونة الا انه نسب الافادة
الى المعلوم مجازا فح جاز ان يكون وجه الشبه فيما نقل عنه كون اللفظ مفيدا اولا يلزم
اطلاق اسم العلم على الالفاظ كما ظن مع انه لا تخلص عن افادة العلم لنفسه فى صورة
كون المفيد لمكة لان
حصوله متوقف على حصول
العلم ولو على بعضه كما لا يخفى
على من يجتنب عن التهور
ويجتنب عن التعصب
والتجبر (قوله الفقه
هو علم الاحكام الخ) هذا
على تقدير تسليم ان التعريف
للتصديقات وقيل
عليه لو سلم استقامة
هذا التوجيه فى الجملة
فى الفروع فلا يتصور مثله فى الاصولين والجواب ان يقال قولنا الله « والتوفيق »
متكلم مثلا وان كان شخصية لكنه فى قوة قولنا كل مانقل الينا فى المصاحف تواترا
كلامه وكذا يمكن التأويل فيما سواه ومايقال من ان الاحكام ههنا لابد من ان تكون
كلية لئلا تخالف الاحكام السابقة فاوهن من بيت العنكبوت لان السابقة تعلق بها العلم
وههنا اضيفت اليها المعرفة على انا نقول على تقدير الحمل على الملكة يجب ان يراد
كلها فى الاولى وبعضها فى الثانية دفعا للدور فيلزم التخالف من وجه آخر (قوله قد
يقال) اشارة الى ان فيه نوع كلفة (قوله يأبى عنه) وجه الاباء هو ان التدوين جمع
الالفاظ فالتصديقات والمسائل وجودها فى العبارة دون الملكات فجعل التعريف للملكة
يؤدى الى ارتكاب تعسف (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) لاظهور لهذا الورود

هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له
معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام
الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة
مطلقا يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا
وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة كما يقال علم زيد
يفيد صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط
او الاستحضار فسباق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين
وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد
على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا
وغاية مايقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد
كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة

اذا المعرفة المستفادة من المسائل المدللة يجوز ان لا يكون فقها اذا لم تحصل
بطريق الاستنباط فافهم
(قوله والتوفيق الخ) لا تدافع
رأسا لان كون الفقه مدونا
لا يقتضى فقهية معرفته
التقليدية الا ان يثبت اطلاقهم
عليها ايضا (قوله فيخرج علم
جبرائيل والرسول عليهما
السلام) وجه خروجه هو
ان تصديقهما بالاحكام
لا يفيد لهما معرفة الاحكام
بالاستدلال (قوله فيؤل الخ)
قيل شبه الكلام بالمنطق
فى الانتفاع بهما فى العلوم
وجه آخر فتوحيد الوجهين
فاسد لكن لا يخفى عليك
ان الانتفاع اما بتقوية الكلام
الظاهرى او الباطنى
كما فى المنطق فلا يخرج عن
الاتحاد الا اذا اعتبر القسمان
للكلام فلا فساد فى الجمع
كما لا يخفى (قوله اى اولا) اى
قبل الاطلاق على الغير لا بمعنى
ان تسمية وقت التدوين
وقعت قبل الكل وترك
الشارح التقييد لظهوره
بناء على عدم شركة الغير
فى هذا الاسم ووجهه بعضهم بان علة الاطلاق هى الوجوب لكن لما كان وجوب
الكلام قبل سائره دون اولا فاطلق عليه وقت التدوين اسم سببه فى التعليم والتعلم

والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان
وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الاخر فيه
(قوله عن ادلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة
مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل
من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل
والرسول عليهما السلام فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب
فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج
علمه بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق
فلا اشكال (قوله ومعرفة احوال الادلة) الظاهر
انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل مامر من الكلام
وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس
عليه قوله ومعرفة العقائد (قوله كالمنطق
للفلسفة) عد فى المواقف كونه بازاء المنطق
وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام
وجمعهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار
انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيؤل
الى كونه مورث القدرة (قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اى اولا
اذ لو لم يقيد به لضاع اماقيد الاول فى الاول او ذكر
وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه اول مايجب
حتى يختص للتمييز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا
الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه
التخصيص فى غيره (قوله وهذا هو كلام القدماء)
اى مايفيد معرفة العقائد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم
والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر
كلام السلف (قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين)

ولا يذهب عليك انه خلاف الواقع لتقدم تدوين الفقه عليه فافهم (قوله اى الوسطة) صرح به الشارح فيما سيأتى من مبحث عدم اخراج الكبيرة العبد من الايمان (قوله قال بعض السلف) اى من اهل السنة (قوله انهما محل للثواب والعقاب) قيل ظواهر النصوص تدل على كون دخول النار جزاء الكفر والعصيان واجمع الامة عليه فالصواب الاقتصار على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب لكن ذكر رئيس اهل السنة ابو المعين النسفى رح فى بحر الكلام ان اطفال المشركين عند بعض المعتزلة مخلدون فى النار كآبائهم فلا اجماع كما ترى (قوله ولو سلم) فرق هذا التسليم وسابقه هو ان فى احدهما كلية مادون الآخر فافهم (قوله معتزلة بصرة) ومنهم ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى كذا فى شرح المواقف والجباء بالتشديد والمد من قرى بصرة « فلزمه »

اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ما ورد فى الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة فلا تكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ماتوا فى زمان فترة من الرسل (قوله فقال الحسن البصرى قد اعتزل عنا) ان قلت سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم فعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله قد دخلت النار (قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه

واما بالتخفيف فمن قرى كاذرون كذا وجدت فى بعض الحواشى (قوله فلزمه ما لزمه) مرجع المنصوب ابن الجبائى وما لزمه من ترك الواجب فى الكبير العاصى لا لزم الذين لم يعتبره اجانب علم الله من معتزلة بصرة لان الواجب عندهم التعريض للثواب يعنى الابقاء الى مرتبة التكليف وبيان احكام الدين بوسيلة ما فلزمهم تركه فيمن مات صغيرا (قوله الظ ان المقول) قيل يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق لكن يقال بعد المرجع يصحح وضع المظهر موضع المضمر فكانه قال عندنا فان قيل ما وجه تخصيص هذه المسئلة بهذا التقييد قلنا خصها به تحذيرا عن اتباع من يدعى الالهام وذلك امر اهم فى باب العقائد (قوله بقوله حقائق الاشياء ثابتة) ان حمل الثبوت على معنى التقرر وعدم التباعة للادراكات كما سيشير اليه فى تفصيل السوفسطائية لا يتوجه الاشكال بلغوية الحكم فافهم (قوله وتخصيصهم الخ) قيل ردا عليه ان اقتصار الشارح على تفسير معنى الحق اشارة الى عدم ارادة طائفة مخصوصة بل الى كون المراد تعريضا لمن لم يقل هذه المسئلة بانه مبطل لكن لا يخفى عليك ان الاقتصار للظهور والتعريض حاصل بذكر الطائفة المخصوصة بهذا العنوان فافهم (قوله رعاية الخ) رد عليه ان جعل الباء مفتوحة نفس الرعاية لعدم طريق آخر لها فى هذا التركيب فلا وجه للتعليل (قوله بملاحظة الخ) متعلق بالاعتبار يعنى لاعتبار المطابقة من جانب الواقع مع ملاحظة الحيثية حتى يكون تعريف الحق

فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ (قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ما وراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال اهل الحق) الظ ان المقول مجموع ما فى الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق فى هذه المسئلة وهم ما عدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتدادا بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية

هو الحكم من حيث انه طابقه الواقع (قوله لكن لايلايمه الخ) قال فيما نقل عنه لان
قوله واما الصدق ظ فى عدم الفرق بحسب المفهوم و يخالفه فتح الباء ونحن نقول
بل وفيه اشعار كون المنظور فى الصدق ح جانب الواقع ايضا ولم يقل به احد

لكن لايلايمه قوله واما الصدق او قوله وقد يفرق آ (قوله فقد شاع فى الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير الاقوال قال فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق (قوله يعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا ومتحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشئ على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح فى نظائره ولبعض الافاضل ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله ما به الشئ هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل ما به الشئ موجود لا ما به الشئ ذلك الشئ اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشئ بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين ما به الموجود موجود و بين ما به الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول و به يظهر ان الضميرين للشئ وقد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن

(قوله اذا المنظور الخ) تعليل لمطوى وهو انه يسمى هذا بالحق (قوله وهو الانباء) اما كونه اصليا فلان للصدق معنيين لاغير على ما صرح بهما الشارح فيما سيأتى عرفى وهو ما سبق آنفا ولغوى وهو ما ادعى اصالته ودليله هو انه قال فى الصحاح وقد صدق فى الحديث وهو كما ترى لا يتمشى مع الاول فتعين اصالة الثانى واما اتصافه فلانه لا شبهة فى اتصاف الحكم بمجهول الانباء هو نوع اتصاف به ولعمرى ان جعلت بالك بما نبهت عليه رأيت العجب العجاب وعرفت السر الذى حير اولى الالباب (قوله وصف للحكم) نقل عنه ان هذا رد على من قال فيه مسامحة بناء على عدم التواطئ بين حقيقة الحكم ومطابقة الواقع ووجه الرد
هو ان المجموع من حيث هو يحمل على الحقيقة تواطئا وان لم يحمل الاجزاء « ينتقض »
فان قلت ان زيدا فى قولنا زيد ابوه قائم لا مجال لادعاء اتصافه بمجموع الجملة الثانية حقيقة قلت
لا تعلق للقيام بزيد بخلاف المطابقة فافهم (قوله على التسامح الخ) لان الوصف الحقيقى
هو كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فتسومح بذكر ما يدل عليه تدبر (قوله ما به الشئ هو هو الخ)

لعل معناه ما حصل به الشئ الذى هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين
للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرض المحمول لعدم سببية الحصول
ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرفية صلة والشئ فاعل الظرف
وجملة هو هو مرفوعة محلا على الوصفية للشئ المحلى بلام الجنس كقوله ولقد امر
على اللئيم يسبنى فان قلت يلزم تفكيك الضميرين وهو بط لاخلاله بالفهم قلت بعد عدم

ينتقض ح ظاهر التعريف بالعرضى اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف ما به الشئ هو لكان اخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بالكنه واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتى ما لا يمكن تصور الشئ بدونه ويرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار على ما نص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك فى هذا الزمان بخلاف الذاتى وهذا القدر كاف فى هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى وهو باطل وان اريد الامكان العام فهو حاصل فى الذاتى ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم امكان تصور الكنه

ارتكاب اللغوية الناشية من وحدة المرجع يتعين الموصول لان يكون مرجعا لاحدهما فلا اخلال فان قلت يلزم ان يكون جزء الماهية ماهية لوجود الحمل والسببية المعتبرة قلت السببية المتبادرة من الباء هى الكاملة التامة لاطلاقها ولا مانع منها فيحمل عليها وما قيل فى دفعه من ان تقديم الظرف للاختصاص فليس بشئ اذ لو سلم لزم ان لا يصدق التعريف على الماهية المركبة لان لاجزائها سببية ايضا فلا اختصاص وهذا بعد ما سنح لى وجدت مثله فى الحاشية العمادية الادابية فسر بعدا والقعصى النسيار
فا بعد العشية من عرار (قوله بطريق التعريف) اى لانم الاستفادة على سبيل كونه مانعا وجامعا
بل يجوز ان يكون من الاحوال العامة للذاتى وغيره (قوله بطريق الاخطار) هذا هو تحقيق
الشريف الجرجانى رح فى حواشى المطالع فتصور الملزوم الذى استتبعه تصور
ملزومه لا يوجب تصور لازمه لكون تصور الملزوم الاول الذى هو لازم الملزوم
الثانى تبعيا فافهم (قوله وايضا زمان الخ) قيل ان انفكاك تصور اللازم عن تصور
الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البين واحد المتضايفين لازم للاخر مع وجوب المعية

فى التصور والملكات لوازم الاعدام مع وجوب التقدم تصورا والجواب عن الاول هو ان التوقف على الاخطار لاينافى اللزوم البين على ما حققه الشريف الجرجانى رح وكذا التأخر الزمانى لان كفاية الملزوم فى الجزم باللزوم لايوجب المعية البتة وعن الثانى والثالث هو ان الكلام فى اللازم المحمول على ان فى الثالث يجوز ان يقال التقدم لايوجب المعية الزمانية فتأمل (قوله مع العرضى لابه الخ)لان معنى قولنا جاءنى القوم بدون زيد هو نفى معيته فى المجئ لانفى سببيته لمجيئهم فيقابله جاءنى القوم مع زيد (قوله بالنسبة الى المقيد)يعنى يعتبر كون الامكان كيفية نسبة الوجود الى المقيد مع اعتبار قيده كما يدل عليه عبارته لا كيفية ارتباط قيده فلا يرد استدراك قيد الامكان تأمل (قوله بان يراد الامكان العام)يعنى مع اعتباره ٢٤ بالنسبة الى القيد فيكون قولنا تصور الشئ كأين

بدون العرضى قضية ممكنة عامة مو جهتها سلب الضرورة عن النسبة السلبية بين الموضوع ومحموله فالايجاب اما بالضرورة وهى الوجوب اولا وهو الامكان الخاص واما الذاتى فهو اذا اعتبرت قضية من مفهومه كانت ممكنة عامة سالبة اعنى سلب الضرورة عن النسبة الايجابية الملحوظة بين التصور والكون بدون الذاتى

مع العرضى لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد اعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه وانتفاء المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصورا لكنه بالعرضى غير ممتنع وان لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اى ليس عدمه ضروريا (قوله وباعتبار تشخصه هوية) المشهور ان الهوية نفس التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقايق الاشياء) اورد الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشأ مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة

فالنسبة السلبية اما بالضرورة وهى الامتناع اولا وهو الامكان الخاص فخذ « وكون »

ما اتيناك من نقد ما خلنا فان فهم مقاله متوقف على ما قلنا (قوله اورد الفاء ايذانا الخ) كذا قال الشريف الجرجانى فى حاشية الكشاف فى مثله ولم يلتفت الى الفاء الاولى ولعل الفاء الاولى لادخل لها فى الدلالة على منشائية ما سبق وسببيته بل هى انما تذكر لمجرد تأخر مرتبة الكلام الاخير عن الاول يدل على ما قلنا ارادها فى مواضع عدم منشائية السابق كما لايخفى على من تتبع موارد الاستعمال فلا يرد ما قيل هى تأكيد لما يدل عليه الفاء الاولى (قوله تعريف الحقيقية) فيه بحث اذ لا دخل للتعريف

فى المنشائية اذ لا اتحاد بينها وبين المعرف على اخذه بل الظاهر ان الداخل فى المنشأ هو استعمال الحقيقة فى الماهية باعتبار التحقق فتأمل (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود الخ) قيل يفيد حمل الوجود دون الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقرره فى الخارج يقال انه موجود وباعتبار امتيازه فيه عما عداه وصحة انفراده فى الاحكام يقال انه شئ فلا ترادف لكن لايخفى ان ظاهر كلام الشارح ههنا هو الترادف على ان القول بعدم افادة حمل الشيئية ٢٥ ثم تفسيرها بالامتياز فى الخارج

ظاهر البطلان اذ قولنا زيد ممتاز فى الخارج كلام مفيد لامحالة (قوله حقايق المعدومات ثابتة الخ) المراد بافادته تغاير الموضوع والمحمول وان لم يكن صادقا الا ان يعتبر هذا كقولنا حقيقة معدومات افراد الانسان ثابتة فى ضمن موجوداتها فافهم (قوله فلما يحتاج الخ) والحق ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام بالبرهان الدال على ثبوت المحمول للموضوع وقلة الاحتياج فى قولنا حقايق الاشياء ثابتة مبنية على ان ثبوت حقيقة بعض الاشياء كالواجب مثلا لايظهر الا بالبرهان والاكثر بخلافه فان قلت الكلية المحتاجة فى اتصاف واحد من افراد موضوعه بالمحمول

٤ خ ب الى البرهان لاتكون بديهية بحال فضلا عن ان يكون فى الاكثر قلت لا كلية هنا لابتنائها على ان يقصد بصيغة الحقايق الاستغراق واما اذا قصد الجنس على ما سيأتى فالمآل الاهمال الذى فى قوة الجزئية فلا منع من البداهة ونقيضها وهنا بقية وهى انه من اين علمت كثرة البداهة وقلة الاكتسابية قلنا ذلك مبنى على ان من يستعمل هذا القول يستعمل فيما يشاهد كما هو الظاهر وربما يقع فى غيره فتأمل صدق تأمل (قوله ناظر الى قوله ربما) لكن

وكون الشى بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية فى قولك عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات متصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة(قوله وليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان معناه لخفائه وهو ظ ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف شعرى شعرى فانه يحتاج الى التأويل وهو ان يقال شعرى الآن شعرى فيما مضى او شعرى هو الشعر المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لايحصل بجعل الاضافة للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام

بطريق عدم الاحتياج فانه بعد الاطلاع على تغاير طرفيه لايفتقر الى البرهان (قوله ففيه تأكيد) موجه (قوله يرد الخ) لايرد اصلا لعدم افتقاره الى البرهان بخلاف قولنا حقايق الاشياء ثابتة على انه لو سلم يجوز نفي المثلية مبنيا على ان في الشعر حاجة الى الصرف عن الظ ايضا فافهم (قوله فلو حمل الخ) لايفيد الحمل ان اخذ التحقق معتبرا في الحقيقة والا كذبت القضية بناء على اختلاط المعدومات فليتأمل (قوله فاللام لاستغراق الانواع) قيل هذا قول بديع بل المراد مطلق العلم والجواب ان هذا عبارة مطابقة لماهو المقصود الذي هو الاستغراق العرفي وبيان لطريقة ههنا لانه اذا قيل مثلا على على وجه الاستغراق متعلق بجنس الانسان يفهم منه عرفا انه حصل لي تصوره والتصديق به وباحواله فثبت انه حمل العلم على الاستغراق العرفي فان قلت انه حقيق قلت لالان المعتبر فيه التصديق بكل الاحوال ومثل هذا الكلام لايحمل عليه لتعذره والدليل على حمل الشارح عليه عدم ايراد او الفاصلة مع ان الرد على السوفسطائية باسرها لايحصل بالاطلاق لاحتمال ان يكون ذلك المطلق في ضمن التصور فلارد الاعلى من ينكر الحقايق نفسها ولادليل على تخصيص البعض بالارادة ولامنع من ارادة تعلق « يرد »

الجميع بل هو الواقع في نفس الامر ولايتم الاستدلال المذكور في صدر الكتاب بدون تلك الانواع وبالجملة من قال لاستنداله فقد تحير دون الارتقاء الى مدارج فهم مقاله فتدبر (قوله ثم ان الاستدلال) قيل الغرض ههنا مجرد التنبيه على وجود جنس الحقايق وتعلق جنس العلم به ردا للسوفسطائية لاالاستدلال لكن قد عرفت حال الرد آنفا وغرضيته لاينافي التنبيه على توقف الاستدلال عليه وقول الشارح فيما سبق ليتوسل بذلك الخ صريح فدع عنك الاباطيل والاكاذيب (قوله باعتبار المضاف اليه) يجوز ان يراد بثبوت الحقايق الحقايق الثابتة فالتأنيث في موقعه

ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد عليه ان شعري شعري كذلك واعلم ان الاشاعرة لاينكرون اطلاق الشيء على مايعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى المجازي لم يتوجه السؤال اصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها) فاللام في العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام ثم ان الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث والامكان ونحوهما فمن قدر الثبوت وقال لايتم غرض الاستدلال الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير للحقائق وقيل لضمير ثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق)

يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم ولايضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فمم فان قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالي بالجميع وقد سبق ان المراد مانعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لايقال نحن نقيد العلم بكونه بالكنه لانانقول لادليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه ولو سلم فبطلان المقيد لايوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلاوجه للعدول عن الظاهر (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت الجنس لايلزم ان يكون في ضمن مايشاهد من الاعيان والاعراض فلايحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس مايشاهد فالكلام السابق على حذف المضاف اونقول اذا ثبت شيء من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر في نفس الامر ويقولون مامن قضية بديهية اونظرية الاولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة وبه يظهر ان انكارهم لايختص بحقائق الموجودات فتخصيص انكارهم لها بالذكر جرى على وفق السياق والاظهر ان يحمل الاشياء ههنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اي تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لاالاعتقاد الباطل اذلااعتقاد للشاك (قوله وان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلايلزم من عدم تحقق النفي الثبوت فالصواب في الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا

(قوله يرد عليه) حاصله لانم ماذكرته من رفع الايجاب الكلي لجواز ان يراد العلم الاجمالي وهو متحقق في الجميع فح يجوز حمل الحقائق على الاستغراق وفيه مالايخفى (قوله ينافيه الخ) لان العلم الكنهي تصوري فقط (قوله لايلزم) قلنا يلزم بناء على البداهة لانانجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان (قوله على حذف المضاف) ويحتاج الى التأويل في قوله هناك وتحقق فاذكرنا اسلم (قوله هم العنادية الخ) مآل انكارهم الحقائق هو انهم يقولون لاعلم اصلا تصوريا كان او تصديقيا (قوله معارضة) على صيغة الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) لايتصور ممن ينكر الموجودات ان يعترف بثبوت المعدومات فالتخصيص معنى وافق (قوله يرد عليه الخ) قيل ليس المراد انه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم حتى يرد ما اوردته بل هو

برهان يبطل مذهبا وهذا معنى كونه الزاميا والا فلا يتصور البحث معهم لعدم اعترافهم بمعلوم
لكن لايخفى عليك انه لاعجز ٢٨ فى اقامة برهان يبطل مذهب الطائفتين الاخرين

فلاوجه للتخصيص على ار
قوله لايتصور البحث معهم
بط لامكان الاقتصار
على الشق الاخير كما قرره
فيكون بحثا جدليا ويقال ايضا
فارجه تخصيص الثانى
بالالزامية لانه تحقيق كالاولى
على اخذه فليتأمل (قوله واما
على العندية ففيه تأمل)
وجهه هو ان مآل قولهم بعدم
التقرر هو عدم تحقق نسبة
ما فى نفس الامر فيمكن الترديد
فى تحقق النسبتين بالنسبة
اليهم كما ردد فى نفس النفى
والثبوت بالنظر الى العنادية
ويجاب بان نسبة العدم الى
رتفاع النقيضين ليست بمتقررة
عندهم (قوله قال فى شرح
المقاصد) لم يذكره تاييدا
لما سبق كما ظن بل لافادة
بطلان نفيهم العلم الحقائق
لايقال لهما ان يجيبا بان مرادنا
الالزام عليكم بما هو حق عندكم
لان قوله فيما ادعوا نافيه
فتأمل (قوله هذا دليل
اللاادرية) قد ناقش بان
ما سيأتى من قول الشارح
والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بانه لهم جيءا تأمل (قوله « والكلام »
قلت بداهة العقل جازمة الخ) قيل هذا سهو ظاهر بل هو استدلالى ومصداقه حصول الجزم

وهذا النفى من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم
وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات
ويوجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق
علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه
انه لاوجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت
فبانظار دقيقة فكيف يبتنى الالزام لمنكرى اجلى
البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لايقال ترديد هذا الالزام
فى التحقق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه
اذ عدم وجود النفى لايستلزم وجود الاشياء لجواز كون
النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخارج (قوله انما يتم
على العنادية) عدم تمامها على اللاادرية ظ واما
على العندية ففيه تأمل وقال فى شرح المقاصد فى كلام
العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا
الضروريات) هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لاوثوق
بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا
التمسك حصول الشك والشبهة لاثبات امر او نفيه (قوله
قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس
ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينا فى الكثرة
قلت قد يستعار ويستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة
بحسب الاضافة لاينا فى الكثرة فى نفسه (قوله بانتفاء
اسباب الغلط) ان قلت لعل هناك سببا عاما للغلط عام فمن اين
يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل
جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل

بالمحسوس لكنه قد يحكم بانتفائه من لم يبلغ درجة الاستدلال وان لم يرتضه معا تذكر به
للقاء فقل لم يصعد التجربة الى السماء (قوله والكلام على التحقيق) فلا يرد ان دعوى البداهة
لايسمع فى محل النزاع (قوله لعمومه الخ) وانما كان العموم مصححا للذكر
فى التعريف اذ يندفع به تعريف الشئ بالمثل لكن قد يقال لادخل لعمومه مثل الظن
فى دفع المحذور لان المعرف يعمه ايضا على تقدير الطلاق التجلى اللهم الا ان يحمل
على الانكشاف التام فان قيل يلزم التعريف بالمثل على تقدير الاطلاق ولا يدفعه عمومه
للجهل قلنا لايتناول التجلى للجهل اصلا والحاصل ٢٩ ان العلم عندهم اما مقابل الظن
واما يتناوله ايضا لكن الجهل
خارج عن كليهما هذا هو
التحقيق فى هذا المقام (قوله
يخالف العرف) اى العام
(قوله اى نقيض التميز الخ)
حمله على ما اختاره صاحب
المواقف وكثير من المحققين
من ان النقيض للتميز الذى هو
الصورة فى التصورات والنفى
والاثبات فى التصديقات
والاحتمال لمتعلقه الذى هو
المتصور فى الاولى والطرفان
فى الثانية بناء على ان المتبادر
من احتمال شئ لشئ هو امكان
كونه موردا له (قوله ومتعلقه
الطرفان) قد يقال يجوز
ان يكون المتعلق الوقوع
واللاوقوع وان يكون التميز بمعنى الكشف فالاحتمال للتميز والنقيض للطرفين على
ما نقل عن الشارح لكن لايذهب عليك ان الكشف لايمكن ان يكون موردا للوقوع
واللاوقوع على ما عرفت من ظاهر معنى الاحتمال بل الامر بالعكس على انه لاسبيل
الى اثبات حالة مسماة بالتميز سوى الصورة والنفى والاثبات فى التصور والتصديق
(قوله بان لم يوجب ايا الخ) يرد عليه انه لايكون التصور والتصديق ح قسمين
من الصورة الحاصلة بل من موجبها (قوله فخرج الاحساسات) اى على تقدير التقييد

والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه)
اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو ما يكون باللسان
وانما لم يجعله من المضموم وهو ما يكون بالقلب وان صح ذكره
فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشائع
المتبادر (قوله فيشتمل ادراك الحواس) لكن عد علما يخالف
العرف واللغة فان البهائم ليست من اولى العلم فيهما
(قوله لايحتمل النقيض) اى نقيض التميز كما هو الظاهر
والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التميز به مجازا ثم التميز
فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق
الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم
بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والا فتصديق
(قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) فان المعانى ما ليست
من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهر فخرج الاحساسات
لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك
علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند رؤيته

(قوله ومقتضى التعريف) اى المقيد(قوله وغاية ماتكلف الخ) يجوز ان يقال
مثل زيد اذا ادرك بالحس فعين والافمنى سواء كان على وجه كلى او جزئى فلا

ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية
ماتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين
وعلى وجه كلى فمنى ولايدرك قبل ارؤية الاعلى وجه
كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل
(قوله بناء على انها لاتناقض لها اه) اى لتميزها الذى هو
الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التميز والمعتبر فى العلم عدم
احتمال نقيض التميز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا
قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم
نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور
لكن لايخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له فان قلت كل
متصور لايحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور
نقيضا فمتعلقه لايحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم
النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه
فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل
ولاشك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالاخر
على ان بناء شئ على شئ فى الواقع لاينافى وجود مبنى
آخر له فى التقدير (قوله على مازعموا) فيه تضعيف
قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم
نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ
نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر
النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لايكون للتصور نقيض
اذ لاتمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة وان فسر
بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض
كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه اورفعه
عن شئ والاشهر هو الاول وقول المنطقيين

اشكال فى الادراك بعد الغيبة
لان الخيالى معقول عندهم
لعدم قولهم بالحواس الباطنة
(قوله اى لتميزها الخ)
لاحاجة الى هذا الارتكاب
لجواز ان يطلق التصور ههنا
بطريق الاستخدام على
نفس التميز كما هو المشهور
وذلك لاينافى اطلاقه على
موجبه ايضا (قوله نقيض
الصفة الخ) فورد عليه
ان يكون فى التصديق وراء
النفى والاثبات متناقضان
آخران فان قلت لايلزم
من اعتبار عدم الاحتمال
لنقيض الصفة ان يكون لها
نقيض قلت يكون التعريف
ح خاليا عن التحصيل فتأمل
(قوله لاثبت) بالفتحات الثلث
بمعنى الحجة (قوله
ان للتصور) اى لتميزه (قوله
لايحتمل نقيضه) قد يقال
لانم هذا على ذلك التقدير
فان المحال يجوز ان يستلزم
محالا آخر تأمل (قوله انما هو
فى المتصور بالكنه) ى حين
هو كذلك والا فهو قد يتصور
بالوجه (قوله يحتمل ان يتصور بالآخر الخ) اعلم ان تصور الانسان باللاضاحك بالفعل «محمول»
تصور بالوجه الاعم (قوله على شئ فى الواقع) لظرف قيد للشئ الاخير (قوله فى التقدير) قيد
للوجود (قوله بالمتمانعين) اى عن الموضوع والتنافى اعم منه اذ نقيض كل شئ بهذا المعنى رفعه

مطلقا امافى نفسه اوعن شئ وفيه مناقشة وهى ان الايجاب الذى هو نقيض السلب بلا نزاع لايصدق
عليه انه رفعه وان استلزمه (قوله محمول على المجاز) بناء على اعتبار الاشهر (قوله

محمول على المجاز ويضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما
مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير
مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان
واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصوز له
مطابق والخطا فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى
هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين
العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور
فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته
فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف
فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى
الى العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة المشايخ)
حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله
عن تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لايفتقر اليه فان دأبهم
تضييع اوقاتهم فيما لايعنيهم (قوله لما وجد وابعض
الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق
ان يعد احد اسباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت
اشارة الى عمومه (قوله فلاتم دلائلها) فانها مبنية
على ان النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان
الواحد لايكون مبدأ لاثرين والكل بط فى الاسلام
(قوله يتلاقيان) اشارة الى انهما لايتقاطعان على هيئة
الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن
الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات)
لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك بالحس
لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم
النسبة لها لاينافى ادراكها بالحس ومايقال ان الحس اذا شاهد
الجسم فى المكانين فى الانين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة

فرق بين العلم بالوجه الخ)
هذا الفرق لاينافى السباق
اذ غايته ان العلم بالوجه هو
ملاحظة الصورة الحاصلة
فقط والعلم بالشئ من ذلك
الوجه هو ملاحظة ذى
الصورة بواسطته وقد يجعل
آلة الملاحظة ماهو ليست
بصورة له كما فى الشبح فالتصور
فى كل منها لاشك فى مطابقته
لماهو صورة له فى نفس الامر
وان لم يكن مطابقة فى بعض
المواد لما جعل آلة له لكن
فى مادتى جعله آلة يستتبع
حكما وهو ان تلك الصورة
لذلك المتصور فالخطاء
قد يقع فى هذا الحكم فعليك
بالتامل فى هذا التحقيق فانه
من رياحين روضة التوفيق
(قوله فيما لايعنيهم
اى لايهمهم (قوله لظهوره)
اشار اليه الشارح بقوله لاشك
فيها (قوله فى الاسلام)
لابتنائها على امور لايسلم
عند اهل الاسلام (قوله
لايتقاطعان على هيئة
الصليب) بناء على تبادره
من التلاقى ثم التفرق كما لايخفى
(قوله فكيف يدرك بالحس) ى البصرى لان الكلام فيه وان كان مطلق الحس لايدرك المعدوم
(قوله لانا نقول) حاصله هو ان الحركة ليست من النسبيات بل النسبة من لوازمها (قوله ومايقال)

والمس لايدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشىء لانه ادراك
الشىء بواسطة احساس الاخر ومثله لايعد محسوسا و لايلزم
ان يكون العمى محسوسا لتأديته الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك
عماه (قوله لايدرك بهاما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم
قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص
(قوله فان الخبر كلام) اى مركب تام فلا نقض بمثل
زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشىء على ماهو به)
اى على وجه ذلك الشىء ملتبس بذلك الوجه والمراد
بالشىء اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فى كلمة ما عبارة
عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق للفظ
فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة
عن ثبوت المحمول او انتفائه والشارح اختار الاول
فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اى الاعلام بنسبة
(قوله لايتصور تواطئهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم
التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لايجوز العقل كذبهم
بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) اى مايصدقه ويدل
على بلوغه حد التواتر يعنى انه لايشترط فيه عدد معين
مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او سبعين
على ماقيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه
العلم مستفاد من التواتر فاثبات التواتر به دور واجيب
بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم
بالتواتر وهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل
الصانع مع العالم فان قلت العلم من غير شبهة معلول اعم
فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عند مالم يعلم
انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبر النصارى)
وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر

ملخصه التزام نسبية الحركة وتأويل كونها محسوسة (قوله واللمس لايدركها الخ) جواب عما يقال
من انه على التأويل المذكور يلزم ٣٢ ان يكون الحركة ملموسة ايضا لكن فيه ان الاعمى
قد يدرك جسما واحدا
فى مكانين بان لمسه فى مكان
ثم فى اخر بان ينتقل ذلك
الجسم اليه وهذا ظاهر سيما اذا
اخذ بيده شخص يمشى معه
(قوله لايدرك بها) قيل
الخشونة مثلا قد يدرك
بالباصرة لكن الحق هو انه
ناش من التعود الا يرى
ان جسما املس لاخشونة له
اذا كان فى صورة ماله
الخشونة ففيه يخطئ
الباصرة دون اللامسة
وانكاره خشونة محضة (قوله
اى مركب تام الخ) يعنى ليس
المراد به ماليس بكلمة (قوله
وهو الاوفق للمعنى) لان
التلبس حقيقى (قوله للفظ)
اى لا للمعنى اذ تلبس
الموضوع بثبوت المحمول
مسامحى بل المتلبس الحقيقى
بالثبوت انما هو المحمول
والموضوع لايتلبس حقيقة
الا بالكون بحيث يثبت له
المحمول فافهم (قوله بقرينة
خارجية الخ) كالخبر بقدوم
زيد عند تسارع قومه الى داره (قوله ومصداقه) وهو فى الاصل آلة الصدق «بمعنى»
(قوله معلول اعم) لجواز حصوله بما عدا الخبر المتواتر من الاسباب (قوله انتفاء سائر العلل)

بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير
فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود
فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى الكشاف فلا حاجة
الى التمحل (قوله فتواتره ثم) بل لم يبلغ اصل المخبرين
بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بخت
نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون
مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف
فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة
المسبب والخبر سبب للاعتقاد واما وهم الكذب فلا مدخل
للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب
احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله الى الخلق
لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين وهو بهذا
المعنى يساوى النبى لكن الجمهور اتفقوا على ان النبى
اعم ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبى وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد
الرسل فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه
بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح
الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولا يشترط النزول
عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب
كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات
على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع
الجديد ورده المولى الاستاذ بان اسمعيل عليه السلام
من الرسل ولا شرع جديد له كما صرح به القاضى ولعل
الشارح اختار ههنا المساواة

يريد ان غيره منتف ههنا لكن يقال دعوى انتفاء العقل غير معقول والجواب
انتفاء سببيته التامة التى هى المعتبرة فى كونه سببا مقطوعا به اذ لولا ذلك لوقع العلم بمضمون
الخبر بمجرد الاستماع من واحد فافهم (قوله بمعنى الاخبار) هذا الاعتبار
ليمكن الاضافة الى المفعول (قوله واليهود) ٣٣ فيكون التقدير خبر اليهود
(قوله وعرق اليهود)
فى بعض التفاسير ان بخت
نصر قتل كثيرا وابقى كثيرا
اللهم الا ان يقال قتل علماءهم
فافهم (قوله لكنه كاف
فى الجواب) لانه منع مجرد
والتخلف فى بعض الصور
يكفيه مستندا فان قيل اليس
السائل مانعا ومنع المنع
خلاف الادب قلنا نعم بل هو
معارض فتأمل (قوله
والتحقيق) حاصله ان سبب
الاعتقاد وهو الخبر متعدد
ومتقوى وسبب وهم الكذب
لاتعدد فيه فلا تقوى فان قيل
قد يتعدد السامعون فيتعدد
العقل قلنا لاضير فيه لان
عقل كل واحد انما يكون سببا
لوهمه فقط فلا تعدد
واما الخبر المتعدد فسبب
لاعتقاد كل واحد فتأمل (قوله
انسان بعثه الخ) تخصيص
للتعريف برسل البشر (قوله

٥ خ ب ولو بالنسبة الخ) ليدخل من لم يبعث الى قومه (قوله من
رسول ولا نبى) يعنى ان ظاهر العطف يقتضى التغاير ولا قائل بعموم الرسول ولا وجه
للعدول (قوله ولعل الشارح الخ) اختياره التساوى مما لا شبهة فيه ويؤيده تعريفه

المعجزة فلاوجه لايراد لعل اللهم الا ان يصرف الى علة اختياره التساوى او يقال يحتمل
ان يكون تعريفاه تبعا للمص رح (قوله لينحصر الخ) قد يقال لو ذكر النبى بدل الرسول
لثبت الانحصار ايضا والجواب هو انه لايرد الا على المص (قوله الى هذه الامة الخ)
يرد عليه ان لايكون الانبياء السالفة ٣٤ صادقة بالنسبة اليهم اللهم الا ان يقيد الخبر بـ ونه

لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه و يمكن ان يخص فيعتبر ذلك
الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة اه) قيل عليه
يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه تع لايخلق الخارق فى يد
الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولانقض بالفرضيات وايضا
اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق
وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد
يخلقه الله تعالى عقيبه البتة فيكون من ترتب الامور
على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيات الا يرى
ان شفاء المريض بالدعاء خارق و بالادوية الطبية غير
خارق فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به
الاظهار وان لزم قلت القوم عدوا الارهاصات والكرامات
من المعجزة على سبيل التشبيه والتغليب لا على انها
معجزات حقيقية (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان
هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لاضرورة
فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لايتوصل ولك
ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لاضرورة
فى عدم التوصل (قوله يستلزم لذاته) انما لم يقل لذاتها
اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف
يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول
قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة
الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول واما القول الاخير
فيختص بالمعقول اذ لايجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم)

مستفادا منه معلوماتهم
الدينية فافهم (قوله سحر
المتنبى) قد يقال المعتبر
فى التعريف ادعاء الرسالة
فلا دخل ويدفعه اعتبار
التساوى فافهم (قوله وايضا
اظهار الشئ الخ) فيه انه
قد يقال اظهرت المرض
وليس لى مرض ويدفع بان
معنى هذا اظهرت ما يشبه
المرض او فعلت ما يشبه
الاظهار فتأمل (قوله فيكون
من ترتب الامور الخ) قيل انه
فرية لان الاسباب لايكفى فيه
بل من شرطه قابلية العامل
ويمكن ان يقال خياطة الخياط
البالغ الى ذروة صناعته مثلا
لايتصور من كل من تعلمها
او باشر اسبابها بل من البعض
الزائد القابلية ولو كان ذلك
البعض من الكفرة فيلزم
ان لايكون من الامور المترتبة
على الاسباب والاجماع
على خلافه فتأمل (قوله هو الامكان الخاص الخ) قدمه على اخذه « هذا »
عاما لان فيه بيان حال الطرفين معا دون الثانى لعدم التعرض فيه لجانب الوجود لكن
على كلا الاخذين ان الامكان معتبر بالنسبة الى نفس المقيد وهو التوصل لا الى قيده
فتامل (قوله التعريف يعم) قد يقال استعمال القول فيهما اما بالاشتراك او بالحقيقة

و المجاز فتعميم التعريف يوجب الجمع بين معنيى المشترك أو بين الحقيقة والمجاز ولاخلاف
فى بطلانهما فان اعتبر عموم المجاز فهو مجاز يجب التحرز عنه فى التعريفات اللهم الا ان يقال ان المراد
بعموم التعريف لهما انه يمكن الاجراء فيهما فافهم (قوله هذا الحصر مبنى
الخ) ظن الحصر حقيقيا والحق انه اضافى فالمراد ان القول المؤلف من قضايا ليس
بدليل فلا منع من كون المقدمات دليلا ولقد يما كان يختلج هذا فى صدرى حتى ظفرت
بتصريح عليه فى كلام البعض فان قيل ما وجه عدم صدق التعريف على المؤلف
من قضايا قلنا عدم جريان الترتيب فيه ثانيا بناء على ان المراد بالنظر الصحيح الترتيب
المقرون بالشرائط كذا فى شرح المواقف ٣٥ (قوله هو الذى يلزم من العلم به الخ) لنا

هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه هو النظر
فى احواله فقط لا ما يعمه والنظر فى نفسه حتى يكون
المقدمات دليلا لكن لايخفى انه خلاف الظاهر والاصطلاح
فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى
يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة
ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود
والملزوم بالنسبة الى اللازم ويلزمه من امر آخر كونه
ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين
اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة
المستلزمة لقضية اخرى بديهية او كسبية لكن يرد عليه
ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات
على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر

فى تصحيحه ان تعلق
من الابتدائية يلزم قرينة
لتضمينه معنى الحصول وان
اللزوم المراد هنا هو اللغوى
اعم من ان يحيط بجميع ازمان
وجود اللزوم او لايكون
كذلك بل يتحقق عند وجود
اللازم وان كان الملزوم
موجودا قبله بلا لزوم فمعنى
التعريف الدليل هو الذى
يلزم لعلمه العلم بشئ اخر
حاصلا منه فالمعتبر معاصرة
حصول اللزوم لحصول
اللازم فيتناول للاشكال اربعتها لان علم النتيجة بعد حصوله من ايها كانت لاينفك عنها فتأمل
واعلم ذلك المقال فانه قد تحير فيه افاضل الرجال (قوله فرق الخ) يريد ان الاول اعم من الثانى
لاعتبار المنشائية فيه (قوله فيخرج الخ) تفريعه على الفرق وان صح فى نفسه لعدم
المنشائية فيهما لكن الاظهر بناء خروجها على كون اللزوم بين العلمين ولا لزوم بين علميهما
على زعمه فان قيل يرد الحكم بشجاعة زيد بعد الحكم بكونه مقاوما للاسد لان اللزوم بين
العلمين قلنا بعد تسليم اللزوم البين يخرج هذا باعتبار المنشائية فى الدليل ولا منشائية هنا اذ كما
ينتقل من الحكم الاول الى الثانى ينتقل منه اليه ايضا فاعتبار المنشائية من جانب يؤدى
الى الترجيح من غير مرجح ومن الجانبين يؤل الى تقدم الشئ على نفسه فان قلت كل منهما
يجوز ان يعد دليلا بالنظر الى من انتقل لانه منشاء الانتقال قلت المنشائية المعتبرة هى ما يكون

كذلك مع قطع النظر عن الغير فافهم وفقك الله (قوله ولاغير بين لان الخ) لا يقال فيه
مصادرة لانا نقول المدعى نفي خفاء اللزوم والدليل انتفاء اصل اللزوم فلا مصادرة الا عند من
غفل ان قيل لم علم انتفاء اصله قلنا من انتفاء اللازم فافهم (قوله يحدس علم النتيجة)
من المقدمات بلاشعور بها قبل الترتيب ٣٦ حدسي ومع الترتيب استدلالي (قوله فبالثاني
اوفق) اى اظهر موافقة
لكن لا موافقة على زعمه
لعموم الثاني الصادق على كل
الاشكال دون الثالث كما سبق
فانظر الى ما حققنا هناك
ليظهر لك الموافقة (قوله
لكن يمكن تطبيقه الخ) يقال
كلمة الاستدراك ليس في موقعه
اذلا يتوهم ما دخلت هي
عليه من سابق الكلام
والجواب هو ان الاوفقية
بمعنى ظاهر الموافقة اذلا زيادة
على هذا ومآله الموافقة
بالفعل ومقتضى الحصر
المستفاد من تقديم الجار انتفاء
الموافقة بالفعل بالنسبة الى
التعريف الاول فجاء توهم
انتفاء امكانها فدفعته كلمة
الاستدراك كما في قولك
ما جاءني زيد لكن عمرا جاء
(قوله على ما اخذه الشارح)
والحق انه فرية بلا مرية (قوله
والصواب تعميم الاول) هذا التعميم لا يفيد الموافقة التي هي التساوي لان « بان »
الثالث يعم القول المؤلف من قضايا الاول كما لا يخفى والحق ان الشارح رح عد التصادق في الجملة
موافقة والتساوي اوفقية (قوله تصديقا) فان قلت من اى شئ يعلم قصد الله التصديق قلت
من عدم دليل قطعي على الكذب (قوله عن الذنوب) هذا اشارة الى انه عد الكذب من الكبائر لان
الانبياء انما يعصمون عن الكبائر العمدية عند الجمهور خلافا للحشوية اما سهوا فجوزه
الاكثرون والمختار خلافه والصغائر العمدية يجوز عند الجمهور والسهوية بالاتفاق

ولاغير بين لان معناه خفاء اللزوم والخفاء بعد الوجود
وايضا يرد عليه المقدمات التي يحصل بالحدس منها
النتيجة وهي بعينها واردة على التعريف الثاني اللهم الا ان يراد
بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف
للدليل (قوله فبالثاني اوفق) لكن يمكن تطبيقه
على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم
بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف
الاول على ما اخذه الشارح والعام لا يوافق الخاص
في باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق
الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقا له) يريد
ان الخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به التصديق
واما ما يظهر على يد من يدعي الالوهية من الخوارق فليس
بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له
وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا فيما اتى به من الاحكام)
اذ لو جاز كذبه في ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هف هذا
في الامور التبليغية واما في سائرها فالوجه في ايجابه العلم بها
هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب ولا يكون
كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور
مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب

فافهم (قوله لان تصور المخبر) اشارة الى وجه غلط السائل ومحصوله انا لو قلنا هذا الخبر
صادق وتصورنا مخبره بالرسالة بلا ارتباط بين التصور والقول لا يلزم صدقه بداهة فلئن
قلت يريد السائل انه لو قلنا هذا الصادر من المخبر الرسول صادق للزم بداهة الصدق
قلت هذا حق الا انه على ذلك التقدير يرجع الغلط الى اللفظ على ان الكلام في صدق
الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما ذكره بعيد هذا ان قيل لم لم يلتفت الى بيان غلط المجيب
قلنا لفحشه بناء على عدم جريان الاستدلال في التصورات والتوجيه بانه يريد ان
في تصوره بها حكما بالاتصاف وهو موقوف على الاستدلال امر بعيد مع انه لا خلاص به
عن غلط في اللفظ وفيه ايضا بعد هذ الغلط اللفظي ٣٧ احتمال احد الغلطين السابقين
المعنوي واللفظي وبعدهما
ان احتياج الاتصاف
بالعنوان لا يجعل الحكم نظريا
فتأمل فانه ادق من الشعر
(قوله عنوان المتغير) بداهته
مبنية على بداهة قولنا كل
متغير حادث والا فلا وقوله
فتأمل اشارة اليه (قوله اى
عدم احتمال النقيض) معنى
اليقين لغة هو زوال الشك
اللغوي الشامل للظن وهو
المراد هنا بقرينة ذكر
الثبات واحتمال النقيض لغة
مرادف للشك اللغوي اذ الاحتمال المآلي انما يعتبر في معناه بحسب الاصطلاح فعدمه زواله
فتفسيره متين فان قيل فالاولى تفسيره بزوال الشك قلنا في عدم تفسيره به فائدتان دفع
توهم خروج الظن وبيان ترادف الشك واحتمال النقيض فافهم (قوله فيلغو) قلنا
لا لغو على ما حققنا (قوله وفيه ما فيه) وهو على زعمه ان هذا المعنى يفيد لا يلتفت اليه مع ان معناه
المعنى اظهر (قوله بالجزم المطابق) قلنا هذا ابعد بناء على انه ليس بلغوي ولا اصطلاحي
غايته انه لازم للمعنى اللغوي فلا اولوية فان قلت لم لم يعتبر معناه الاصطلاحي
ليحذف قيد الثبات قلت هذا لا على الشارح رح على انه مدفوع بانه اراد التشبيه
في الوجهين ولا يخفى ما في التصريح به من المبالغة (قوله هو معنى العلم عندهم) لا يخفى
ان العلم عندهم قد يستعمل في معنى اعم منه على ما سبق من احد التعريفين فلا غناء

بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره
ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة
لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه
الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام في صدق الخبر
الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم
الملحوظ من حيث ذاته نظري ومن حيث عنوان المتغير
بديهي فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم
الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال في نفس
الامر وعند العالم في الحال لا في المآل وفيه ما فيه فالاولى
ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى
الاعتقاد) لا يخفى ان قوله يوجب العلم الاستدلالي مغن
عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم

فان قلت قد طبق الشارح التعريفين هذ لك قلت نعم ولكن يكفي لغرضنا جواز التغاير
فافهم (قوله وايضا سائر العلوم) فيه ان العلوم الظنية ليست كذلك ووجه تخصيصه
بالذكر من بين سائر اليقينيات الاستدلالية هو الاعتناء بشانه على انه لامضاهاة بينه
و بينها لجواز نسيان الموجب ٣٨ ولا كذلك هذا ولو سلم فليس في تلك المثابة كما لا يخفى
(قوله والاقرب) لا يبعد
ان يكون هذا اشارة الى ما قلنا
(قوله في قوة اليقين وكمال
الثبات) هذا معتبر فيما قلنا ايضا
(قوله المفيد حق اليقين)
افادته له تختص لمن يوحى اليه
واما غيره من ارباب الاستدلال
التبعين لصاحب الوحي
فنصيبهم انما هو علم اليقين
لكن اقوى مما يحصل بمجرد
الاستدلال (قوله لا متواتر)
سلب التواتر واعتبار الفرض
للتمثيل لا حاجة اليه لان خبر
اهل الاجماع في حكم المتواتر
فلا بعد في عده متواترا نعم
ليس بمتواتر عند اهل الاصول
وهو بمعزل عما نحن فيه (قوله
وليس بذاك) لان الخبر المقرون
لا ينفك عن قرائنه والا فلا
يكون مقرونا ولو سلم فلا نسلم
عدم نفكاك الدلائل ايضا
اذ استلزام كل خبر علم انه من الرسول لدليل صدقه بالنظر الى كل من في طور « فلذا »
الاستدلال ليس بظ (قوله هو قوة للنفس الخ) يناقض لما سبق في وجه الحصر من اطلاق
المدرك على العقل و يمكن ان يقال انه تجوز فتدبر (قوله لا يسمى آلة له) قد يقال
افاد الشارح فيما سبق ان الحواس ليس بخارج من ذات المدرك مع انها آلات الادراك

وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فاوجه التخصيص بالذكر
والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات في قوة
اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة
النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والتأييد
الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم
بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم
فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض
للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع
قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن
الدلائل اذ الوجه في عد الخبر الصادق سببا مستقلا
استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون ليس
كذلك وقد يوجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف
الدلائل وليس كذلك (قوله في حكم المتواتر) لانه كذلك
في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة
في المتواتر وبالنظر في الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر
مبني على المسامحة لا على التحقيق (قوله قوة للنفس)
ان قلت هذا مناف لما مر في وجه الحصر من ان العقل ليس
آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له واما حمل
الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا
هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما

فلزم اطلاق الالة على الوصف المتصل ولنا ان نجيب بان المراد من الذات التي لا خروج
للحواس عنها هي الشخص فلا بعد في كون وصف الشخص آلة لنفسه الناطقة
فتأمل (قوله فلذا قال قيل) لكنه لا تجوز ح في اطلاقه المدرك على العقل فيما سبق
(قوله اشارة الى العموم) بناء على انه لو لم يعم لقيده حذرا من التكرار الغير المفيد
لا للرد ولا لخصوص المفاد (قوله السمنية) فرقة من عبدة الاوثان تقول بالتناسخ (قوله
اذ لا كثرة اختلاف) قد يقال يكفيهم كثرة الاختلاف في البعض لحصول التهمة
بهذا القدر على ان تمسك خلافهم لا يجب ان يكون ٣٩ صحيحا في نفسه فتدبر (قوله
المتسقة) الاتساق الانتظام
ووجهه ان يحكم العقلاء
بانطباق ادلتها على مدعياتها
(قوله لان هذا) اشارة الى
محصول ما سبق وهو ان
الالهيات لا تعلم لكثرة الاختلاف
(قوله في هذه المسئلة) اي التي
شير اليها بهذا وهي مسئلة
النفي فعلى هذا مدار الخلاف
بينهم وبين اهل الحق على
الثبوت واحتماله لا عليه و نفيه
القطعي فافهم (قوله ايضا)
اي كادعائهم في غيرها
(قوله يرد عليه الخ) بناء
على ان ظاهر كلام الشارح
عد تمسكهم من الالزاميات
لكن الجواب عنه هو انه يريد انا نردد بين صحة دليلهم وفساده وايا ما يعترفون لا يخل بنا
اما الاعتراف بالفساد فلانه لا معارضة لعدم الاحتياج الى الابطال في حصول ما ندعي
واما الاعتراف بالصحة فلان فيه مطلوبنا و بالجملة انه ليس كسائر الحجج الالزامية التي
اذا ردد فيها يصح اعتراف جانب الصحة وبه تم الجواب ولا يذهب عليك انه لهم
ان يقولوا انا نعترف بالفساد وعدم الافادة عندنا ولا يلزم منه ان لا يفيد على زعمكم فلا
تناقض وثبت الالزام فاحسن التدبر فيه فانه ليس ما اورده (قوله تقول) يقال تقول عليه
اي كذب (قوله والمنكر ينكرهما معا) فبهذا الدليل ثبت احد المنكرين وهو العلم بالافادة

فلذا قال قيل (قوله سبب للعلم ايضا) عدم تقييده بالضروري
او الاستدلالي او نحوهما اشارة الى العموم ففيه رد
لفرق المخالفين (قوله بناء على كثرة الاختلاف) هذا
دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة
اختلاف في العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات
(قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات
الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات
لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما تنفي العلم لا الظن
ولعلهم يدعون الظن في هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون
فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافي الفساد في نفسه
والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم
افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا
انما ينفي العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها
قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا

الذى قال به من قال بها ايضا فافهم (قوله وههنا توجيه آخر) لعله ان يقال معناه لو كانت
الافادة ثابتة للنظر لتعلق بها احد العلمين لكن اللازم بط والملزوم كذلك اما بطلان
اللازم فلتأديته الى عدم وقوع الخلاف او الى الدور فهذا التوجيه فى نفسها لكن
الملازمة فى معرض المنع (قوله لان القضية الكلية الخ) والتوضيح ههنا هو ان السمنية
القائلة بالسلب الكلى فى باب افادة النظر اوردوا هذ الشبهة قدحا فى قولنا بالايجاب

وههنا توجيه آخر لكن لايسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى قولنا كل نظر مفيد مشتملة على احكام جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله وانه دور) اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان يكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لاول التوجيه

الكلى فيه فعلى تقدير ان نلتزم الشق الثانى من ترديدهم لزم علينا اثبات الشخصية المندرجة فى الايجاب الكلى بنفسه على ما قرره فلا يرد ان فى ابطال السلب الكلى يكفى الايجاب الجزئى فالفائدة فى اعتبار القضية الكلية فافهم (قوله ولا خلل فيه الخ) فيه ان التصديق بالنسبة الحكمية لايستفاد منها لانها من قبيل التصورات وكل من الصنفين لايكتسب من الاخر ولو سلم فلانم ان فيه ترتيب الامور فافهم (قوله اى توقف الشئ) فسره به لان اسم ان هو الاثبات الذى ماله اثبات الشئ بنفسه وهو ليس بدور بل حاصله وثمرته (قوله « لايلائم »
والنظرى قد الخ) حاصله ان نظرية الايجاب الكلى الذى نقول به فى باب افادة النظر لاتستلزم
نظرية كل شخصية مندرجة فيه فافهم (قوله اذا لم تؤخذ الخ) هذا فيما اذا كان للعنوان
دخل فى نظرية المحمول وقد يجئ من ادات السور فقط والظاهر ههنا الاول (قوله خرافات) بضم
الاول بمعنى الموضوعات كذا فى الصحاح (قوله باول التوجه) يعنى لابالحركتين كما فى الاستدلاليات
فيدخل فيه ماعداها وقوله من غير احتياج بيان (قوله لايحتاج الى مطلق السبب)

يعنى ماعدا العقل او مطلق السبب المباشر وان لم يساعدهما العبارة (قوله لايلائم الخ)
والحق انه وهم لما سبق من ان المشايخ لم يستقصوا فى تتبع الاسباب ولم يعتبروا سببية غير الثلثة
فالتقسيم ههنا انما هو لما حصل من سبب العقل من التصديقات ومباشرته فيها هى

لايلائم تقرير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعلم آه) الظاهر من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالتجربيات والحدسيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لاول التوجه والضرورى يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله آه) كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلا يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لاتعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر اه) يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لاتناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى

النظر فى المقدمات كما اشار اليه الشارح وما حصل منه بلا نظر حصل بلا مباشرة وتوقفه على الالتفات او الطرفين او التجربة او الحدس لايقدح فى الحصول بلا مباشرة بالقياس الى التصديق الحاصل من العقل اذ المباشرة فيه هى الترتيب الواقع فى المقدمات فعليك فهم المقال والله اعلم حقيقة الحال (قوله فهو ضرورى) اى حاصل بلا كسب مفسر بمباشرة الاسباب (قوله ان الضرورى فى مقابلة) قلنا نعم وقوله يرد الخ اذ لا مباشرة فى المثال والتجربى والحدسى اما بالنظر الى العقل فلعدم ترتيب المقدمات واما بالنظر الى الآخرين فلانه لامدخل لهما فيها لان المفروض انها محصول العقل فافهم (قوله مهملا الخ)

مهمل لكذبه (قوله فالاولى) لاصحة فيه فضلا عن الاولوية لكون الحكمين
فى القسمين غير واحد وما يقال من ان مغايرة اللفظين كافية فمبنى على العجز عن فهم تغاير المفهومين
ولعمرى ان بكر المحل العديمة المثال لم ينكشف وجهها لاحد على هذا المنوال فان شئت
فانظر بعين الرجال وان شئت فاسلك طريق الضلال (قوله على نفى استقلال القدرة)

قيل هذا التوجيه ليس بشئ لان التفسير عند من اخرج الحسيات محمول على معنى الاضطرارى فتختص بعلم الانسان بنفسه وعوارضه وعند من ادخلها محمول على ان لايكون العلم الحاصل مقدورا لنا فالحسيات على تقدير توقفها على غير الاحساس يكون غير مقدورة التحصيل والترك فيدخل لكن لا يخفى عليك ان توقف المقدورات على شئ آخر سوى قدرتنا لاينافى مقدوريتها لنا كما فى افعال العباد سيما على مذهب الاشاعرة فالتوجيه صحيح على ان الشارح لم يدرج الحسيات باسرها فى الكسبى كما يدل عليه قوله كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار كما لايخفى والحق ان تدقيقات المتأخرين بمعزل عما نحن فيه (قوله فكان قسيم الشئ قسما منه الخ) القسيمية تقضى المباينة والقسمية ينافيها فتناقض (قوله ثم قسم الخ) ففى كلام صاحب البداية تقسيمات ثلث تقسيم مطلق العلم الحادث وتقسيم مطلق الاسباب وتقسيم مابسبب خاص (قوله فليس المقسم الاسباب المباشرة) هى صفة الاسباب على صيغة المفعول وقوله بسبب مباشر على التوصيف ايضا وكذا ماسيأتى (قوله ولوسلم الخ) يعنى ولوسلم كون المقسم فى التقسيم الثانى الاسباب المباشرة «قوله» فيجوز ان يكون بين المقسم الذى هو السبب المباشر والاقسام التى من جملتها نظر العقل عموم من وجه (قوله والمقسم) اى فى التقسيم الثالث الذى هو تقسيم مابسبب خاص (قوله هو الحاصل بالاعم) اى بالعقل مع قطع النظر عن تقييده بالمباشرة وعدها (قوله فلا تناقض اصلا) لكن ماقاله خلاف الظ كما لايخفى (قوله بمعنى الحاصل بدون الخ) هذا من لوازم هذا النوع من اصل معناه اذ هو الحاصل بدون الكسب والمباشرة

فكان قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم مايقابل الاكتسابى والقسم مايقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء وقدمر ان العلم لايكون الابالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبى مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ماهو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيناقض ولوسلم فيجوز ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم ولاتناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسيرا لقوله باول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سببا مستقلا لغرض صحيح ادرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان

على ماعرفت (قوله الا ان تخصيص الصحة) قيل يمكن ان يراد بالصحة التقرر الجزمى وبالشئ المعلوم نفيا كان اوا ثباتا فالمقصود اشعار افادته الظن لكن فيه ان قولنا والالهام ليس الا من اسباب الظن اظهر فى هذا المعنى مع ايجازه وعدم ايهامه لخلاف المقصود (قوله من الاجناس) المراد الجنس النحوى دون المنطقى فلا منع من ان يقال عالم الانسان كما يدل عليه قوله فزيد الخ (قوله للقدر المشترك) فيكون كل جنس فردا من مفهومه (قوله المشهور) ولو اجرى كلام الشارح على ماهو المشهور كما يلائمه عطف الصور السابقة على المواد فقدم الجسمية بالنوع يوجب قدم النوعية بالجنس لان نوع الاولى جنس الثانية لثبت ما اورده على عدم اندفاعه (قوله القديمة بالنوع) كنوع الانسان على زعمهم (قوله اواراد النوع الاضافى الخ) يعنى ان جنس نوعيات العناصر وهو مطلق النوعية العنصرية نوع اضافى بالنسبة الى مطلق النوعية فافهم (قوله والمشهور انه ليس بعين الخ) اجاب البعض بما حاصله ان السرير عندهم جواهر مخصوصة متألفة على وضع مخصوص فيصدق التعريف عليها بلا شبهة واما المركب من تلك الجواهر والهيئة الاجتماعية فلا وجود له عندهم لعدم جزئه والوجود معتبر فى التعريف فورد على جوابه المركب من الجوهر والعرض الحال فيه فاجاب بان المعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية فانها ليست متحققة فى المركب منهما ولا يخفى عليك ان مراده رح الجواهر المجتمعة السريرية مع قطع النظر عن الهيئة موجودة يصدق التعريف عليها من حيث هى كذلك

(قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) فيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر * صح عند الناس انى عاشق * غيران لم يعرفوا عشقى لمن * اى ثبت وجوابه انه خلاف الظاهر وفيه استدراك وايهام بخلاف المقصود (قوله وكانه اراد آه) كلمة كان غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والا يلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى ان المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل منها وعلى كلها لا انه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد القديمة بالنوع وكان الشارح مال الى هذا اواراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه اه) اى قيام العين والممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لا يخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين

ولا وحدة حقيقية لهما لانها اما فى نفس الوحدة الشخصية او فى النقطة المشخصة اوفى المفارق المشخص ليس الا كمابين فى موضعه واستعمال هذا اللفظ فى معنى الوحدة الشخصية لو سلم وروده يرد عليه ان التعريفات ليس للاشخاص (قوله هو وجوده فى موضوعه الخ) قيل عليه المراد ان اتصافه بالوجود لايتم الا بالموضوع لانه من علله بخلاف الجسم لكن فيه ان المنفهم من العبارة هو ان وجود العرض فى نفسه ووجوده فى موضوعه واحد واما وجود الجسم فى نفسه وفى حيزه فبينهما تغاير والتغاير فى جانب الجسم انما هو بين وجوده وحصوله فى الحيز فوجب ان يعتبر الاتحاد فى جانب العرض ايضا بين وجوده ٤٤ وحصوله لموضوعه فورد ما نقله من شرح المواقف فان قلت فى العرض اعتبارات ثلث وجوده فى نفسه مع قطع النظر عن الموضوع ووجوده فى نفسه فى الموضوع ووجوده لموضوعه قلت فى الجسم ايضا كذلك على التفصيل المذكور بوضع الحيز موضع الموضوع فعلى هذا يكون معنى كلام الشارح ان الاعتبار الاول عين الثانى فى العرض وغير الثالث فى الجسم ولا يخفى ركاكته (قوله يقوم عليه رابع الخ) مرجع الضمير ينبغى ان يكون احدهما لا ثالث اذ التقاطع فى الكل يقتضيه كما لا يخفى (قوله وان كان « لا يقال » لفظيا الخ) اذ مال النزاع فى انه هل يكفى التركيب فيما وضع له الجسم ام لا هو النزاع فى ان الجسم هل وضع لهذا المعنى اولذلك فلما انسد احتمال الاصطلاح من قبل تعين الرجوع الى اللغة (قوله كما وقع فى المواقف الخ) قد ظن ان ما وقع فيه هو رجوع النزاع الى الاصطلاح لكن هذا احتمال فى الشرح وآخر ذلك المقصد برفع الاشتباه عن المتن عند المنصف (قوله ولا فرضا الخ) الفرق بينه و بين الوهمى هو ان ادراك الوهم انما هو بوساطة الحس فيقف عند غاية الصغر المانع من تعلق الحس بخلاف فرض العقل كذا فى حواشى خواجه زاده (قوله فللعقل فرض كل شئ الخ) قيل هذا القول كاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا لكن لا كذب اذ لا معنى

(قوله هو وجوده فى الموضوع) اى ليس امرا آخر بل عين وجوده فى الموضوع وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق بار بعة بان يتألف اثنان و يوضع بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا) اى مطابقا للواقع والا فللعقل فرض كل شئ (قوله عن ورود المنع) وان امكن دفعه بان المقصود حصر ماثبت وجوده

للنزاع فى ان للعقل فرض اشتراك الشخص فرضا غير مطابق ولا يلزم الكلية لان ثبوتها انما هو بالفرض المطابق بمعنى ان لا يمنع نفس المفهوم من وقوع الشركة ففى الشخص فرض مع منع نفسه (قوله لا يقال الخ) هذا وارد على تقدير اعتبار الانضباط ايضا ولايتأتى فيه دفع المنع اذ احتمال جزء غير معلوم الثبوت كالهيولى والصورة والمجردات قائم فلم يبين حدوث جميع الاجزاء فافهم (قوله ٤٥ وايضا) سؤال على ماسبق من حصر المركب فى الجسم (قوله اجزائه المعلومة الخ) اجرى عليه الشارح كلامه فيما سيأتى من قوله ان المدعى حدوث ماثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض ولا يبعد ان يكون ايضا ماسبق من قول الشارح من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة اليه اذ من الاجزاء ما على السموات وفى ما الارض لكن المعلوم لنا بالمشاهدة هو ماذكر فمن خالفهما خالفهما بلا وثيقة فافهم (قوله خط بالفعل الخ) ان قيل لا خط بالفعل اذا تماسته بقطعة من سطحها الواحد مع ان الاجزاء المتماسة اكثر من واحد قلنا الفاصل بين السطح المتماس وغير المتماس خط بالفعل فافهم (قوله اى مستقيم) لزومه اذا تماسته بجزئين واذا تماسته بالاجزاء جاز التخالف فافهم (قوله يرد عليه الخ) هذا غفلة عن ان كلامهم مبنى على تركب الجسم من اجزاء بالفعل كما اشار اليه الشارح فى وجه الضعف فح لا يتصور زيادة احد المتصفين بلا تناهى الاجزاء على الاخر ونقصانه عنه لجواز التطبيق الغير المتناهى ح بخلاف الاعتباريات والاضافات (قوله لا يرد اعتراض الشارح) لكن

لا يقال احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه ينافى غرض المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لا ينافيه واحتمال المركب فى المجردات مما لم يذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرية الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثانى) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فح كل مفترق واحد جزء لا يتجزى اذ لو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولا خط بالفعل فى الكرة فلا نقطة قلت تلك القضية مهملة لا كلية فان نهاية احد سطحى

يرد بوجه آخر وهو ان امكان الافتراقات الى غير النهاية لا ينافى امتناع وقوعها دفعة لمانع بل هو الواقع لاستلزامه اجتماع ٤٦ جواهر غير متناهية فى الوجود وهو بط بالبرهان

التطبيق فلا بد فى وقوع الافتراقات الغير المتناهية من ازمنة غير متناهية استقبالية فافهم (قوله الجسم المخروطى) هو جسم له سطحان لاحدهما نهاية واحدة وهو خط مدور مشترك بينه وبين الاخر الذى له نهاية اخرى وهى نقطة فى رأسه والمركز الذى هو جهة السفل نقطة فى غاية البعد عن المحدد موجودة فى ثخن الارض قائمة بها (قوله ولعل الشارح الخ) قيل قول الشارح وكثير الخ عطف على قوله اثبات الهيولى الخ ولفظة الهندسة سهوا وتحريف وقع موقع لفظة الفلسفة ولا يذهب عليك انه انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتنى على اصل هندسى وانى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم (قوله واما لانها اعرض) فيكون التعريف متناولا للقديم والحادث (قوله ولعل ما فى الكتاب الخ) قد يقال ما وقع فى شرح التجريد هو امكان الوقوع والمذكور هنا ما ثبت بالاستقراء لكن فرق بينها وبين الاكوان لا يخلو عن وهن ما (قوله « لم يرد » لا الى نهاية) اى بالنسبة الى ما قبل المتعاقبات فافهم (قوله نعم يرد الخ) وتوضيحه هو ان مطلق حركة

الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز (قوله وفى حشر الاجساد) لانه فى الاخرة فينافيه استمرار الاولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) ادلة دوامها المذكورة فى الكتاب الحكمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يبتنى عليه (قوله قيل هو من تمام التعريف) وقيل لا اما لخروجها بكلمة ما اذ هى عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها اعراض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان اه) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما فى الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها اه) ولك ان تستدل بما سيجيء من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعرى (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض عليه بجواز ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجيء نعم يرد ان يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا اه) لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون

الفلك قديم على اصل الحكماء مثلا ومشروط بعدم مانع وهو وجود شخص قوى يوجب امساكه عن الحركة فرضا فاذا حدث ذلك الشخص زالت الحركة واجيب عنه بان علة عدم الشخص على ما تقرر عدم علة وجوده فلما وجب انتهاء علل الوجود الى الواجب بحكم برهان التطبيق وجب انتهاء علل العدم الى العدم الغير القابل للزوال لان اقصى علل العدمات ليس الا عدم اقصى علل الوجودات ٤٧ لم تقبل عدم ذلك المانع للزوال لامتناع تحقق علته الاولى فلم يمكن وجود الشخص المذكور فاستمرت الحركة المستندة الى الموجب على الفرض لكن فيه ان عدم علة لوجود لا يستلزم عدم الفاعلية فيجوز ان يكون علة وجود الشخص هو الواجب بشرط وقت حدوثه غاية ان يتسلسل اجزاء الزمان الذى هو من الامور الاعتبارية عندنا ولا يبطل برهان التطبيق تسلسلها وابطاله تسلسل عدمات الفاعليات انما هو لاستلزامه تسلسل نفس الفاعليات ولا يلزم هذا فيما نحن فيه فافهم هذا المقال وتجنب فيه عن ورطة الضلال (قوله لم يرد سؤال ان الحدوث الخ) لاندراجه فى السكون لكن يرد كون السكون فى جسم حدث فى مكان فانتقل الى اخر فى الان الثانى جزأ من الحركة (قوله كون اول الخ) يرد عليه ان لا يكون الجسم فى آن الحدوث متحركا ولا ساكنا (قوله فى مكان اول الخ) الصواب حذف القيد كما لا يخفى (قوله ينافى العدم مطلقا) اى سواء كان قبل الوجود او بعده على سبيل الوقوع او الجواز ولا يرد صفاته تع اذا امتنعت اعدامها باستنادها الى الموجب لكن فيه انه لا يمتنع اجتماع القدم مع جواز العدم فى ممكن فرض سبق قصده تع الى ايجاده سبقا ذاتيا (قوله بتعين عدمى الخ) الظ انه علاوة على تسليم الاشتراك فى الماهية فيرد عليه ان يمكن

لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان اه) يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزأ من الحركة والسكون معا فلا امتيازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم المقصود (قوله لا دليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى تع فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك بالعوارض سيما السلبية لا يستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة

الاثار الواجبية من المجردات فحاشا وكلا والالتجاء الى القول باختصاصها بالتعين
الواجبي ليس بشئ اذلا اثر للعدميات فى الوجود فافهم (قوله ويجاب) لايقال الاحسن
فى الترتيب ان يذكر الجواب المنعى قبل التسليمى لان الجواب سند لمنع وجوب النفى
والعلاوة تسليم له فالترتيب على حسنه ٤٨ (قوله فحدوث البعض دليل) حدوث الحركة

دليل لحدوث الفلك وهو
لحدوث شكله فقس عليه غيره
(قوله يرد عليه الخ) يمكن
ان يقال قول الشارح
فلا يتصور قدم المطلق مع
حدوث كل من الجزئيات
اشارة الى دليل هو انه لما كان
كل واحد مسبوقا بالغير كان
الجميع بحيث لايشذ عنه
فرد كذلك وسابقه ليس
بداخل فيه فانقطع السلسلة
ولزم حدوث المطلق الموجود
فى ضمنه فلا يرد لاهذا
ولانعيم الجنان لان عدم
انتهائه لايوجب وجود
مالانهاية له بالفعل (قوله
العالم الذى ثبت الخ) يعنى
ان المراد بالعالم فى قوله
والمحدث للعالم هو الله الثابت
الوجود واعلم ان قول

الشارح ههنا اى الذات الواجب الخ فيه ان الاعلام التى مفهوماتها « على »
الاشخاص لا افادة فى حملها فهذا التفسير مما لا وجه له ومايقال من ان المراد المفهوم
الكلى فينا فيه ذكر الذات المحلاة بلام العهد الخارجى كما هو الظ على ان ذكر العلم
وارادة المفهوم الكلى لم يقع منهم فى تأويل امثاله اللهم الا ان يقال المحمول هنا
هو المسمى وقوله وهو الذات الخ كلام اخر ذكر بيانا وتعريفا لذلك المسمى ولام الذات

و يجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم
انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر وعدمه
عندك لايفيد وعدم حضور الجبال الشاهقة معلوم
بالبديهة لابانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض)
اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث
الآخر مدلول (قوله فلا يتصور قدم المطلق) يرد
عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية
فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات
التى لابداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف
المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ماذكره
لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والاصوب ان
يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله
يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام
والا فهو مايشغله الجسم او الجوهر (قوله لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا
مجموع الذات والصفة مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم
قلت هذا لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى وكلا منافى الجائز
المباين لكن يرد عليه ان يقال يجوز ان لايكون من جملة
العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصلح محدثا لذلك
العالم ومبدأ له وجمل المحدث

للعهد الذهنى والمراد المفهوم الكلى فجاز حملها على هو (قوله على المحدث بالذات
الخ) يعنى لو حمل المحدث فى قول المص والعالم بجميع اجزائه محدث على المحدث
الذاتى الذى قالت به الحكماء ويحتمل احتمالا بعيدا من حيث المعنى وان كان
قريبا من جهة اللفظ انه اراد لو حمل المحدث على صيغة الفاعل فى قول المص
والمحدث للعالم على المحدث بالذات لتم هذا الدليل لان المحدث الجائز الوجود محدث بالغير
لامحالة ضرورة احتياجه فى وجوده الى غيره (قوله مما لايساعده) اذ فسره بالمخرج
من العدم الى الوجود واما عدم المساعدة ٤٩ على الاحتمال البعيد لان سياق كلامه يدل

على انه اتخذ قول المص اشارة
الى اثبات وجود الصانع
ونفى محدث غيره فلو حمل
الدليل على اثبات ان المحدث
بالذات اى المستقل هو الله لبقى
احتمال ان لايكون للعالم محدثا
مستقلا فلم يثبت اصل وجوده
بل الثابت هو لو وجد لكان
مستقلا ولا ينافى لما قلنا ان ادلة
وجوده يثبت استقلاله ايضا
الا عند من لامذاق له (قوله
فيلزم التناقض) لان القول
بانه جائز الوجود قول بكونه
من العالم على زعم الشارح رح
والقول بانه مبدأ للعالم قول

٧ خ ب بعدم كونه منه (قوله الاول طريقة الحدوث) قيل لافرق بينهما
الا فى الالفاظ لان الشارح حمل كلام المتن على مسلك الامكان بناء على ان علة الحاجة هى الامكان
فى الصحيح لكن لايخفى عليك ان اشارة الشارح فيما سبق الى اقوى المذاهب لاينافى ذكر
طريقة الحدوث ههنا تيمنا لكونها مسلك الخليل صلوات الله تع عليه وسلامه ومتمسك
قدماء اهل السنة مع انه لم يكتف بها وذكر الطريقة الاخرى (قوله افتقار الى
ابطاله) اذ التمسك متفرع على الافتقار لامحالة (قوله الافتقار غير الاستلزام) اذ الاول
يكون فى الاول والثانى فى الآخر (قوله اشارة الى ماقلنا الخ) اذ لو قال الى بطلان الخ
لافاد ان البطلان واجب الحصول قبل اقامة الدليل او حين شروعها فافهم هذه الدقيقة
(قوله طرف) اى من جهة الفوق (قوله كون الواجب معلولا الخ) لكونه من

على المحدث بالذات مما لايساعده كلام الشارح (قوله
مايصلح علما) اى علامة ودليلا على وجود مبدأ له والشئ
لايدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ لايكون
حينئذ من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا
مايقال) الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان
ووجه القرب ظاهر (قوله من غير افتقار الى ابطال
التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل ينتج بطلانه فالتمسك
باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد ان الافتقار غير
الاستلزام وفى قوله ابطال التس دون بطلانه اشارة الى
ماقلنا (قوله وليس كذلك) لايخفى عليك ان ثبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع
فبضم مقدمات اخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لابد
وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف للسلسلة
والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا

الممكنات ح (قوله فظهر ان امر الافتقار بالعكس) لايقال هذا مناقض لما سبق لان التمسك في اثبات الواجب ليس الا بدليل بطلان التس غايته لا ينضم مقدمة فهو افتقار اليه لانا نقول انه لا ينضم مقدمة دليل برأسه على ثبوت الواجب ٥٠ وجزء من دليل بطلان التس والجزء يغاير الكل وافتقار الثاني لايخفى على احد (قوله مجموع المتوقفين) على صيغة التثنية كما اذا توقف كل من زيد وعمرو على علة فعلة مجموعهما الموجب خروجها عنه انقطع التوقف عندها لعدم توقفها وانما فرض بين الشيئين لكفايته (قوله والمعلولات المجتمعة او المتعاقبة الخ) المجتمعة منها ما توجد كلا منها علة على حدة او علة واحدة في زمان واحد والمتعاقبة ما توجد كلا منها علة على حدة على سبيل التعاقب او علة واحدة بشروط متعاقبة (قوله لانها مترتبة الخ) الظاهر انه يريد ابطال رأي الحكماء على الوجه الذي تقرر عندهم لكن الترتب لا يكفي في بطلان التس على رأيهم بل له شرط آخر مفقود هنا وهو الاجتماع في الوجود في زمان واحد وما يقال من انه يجوز ان يكون مراده تحقيق تناهي النفوس بما تقرر عند المتكلمين لا الزام الحكماء بما هو مسلم عندهم ففيه ان ضبط الوجود كاف « فتأمل »
عندهم فلا وجه لتمحل الترتب الذي لا دخل له في غرضه اللهم الا ان يقال ذكر الترتب المتضمن لضبط الوجود توطئة لما بعده من السؤال (قوله فيجري في مثل الحركات الخ) اي على رأي المتكلمين

فظهر ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزؤه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التس في جانب العلل فقط وهي لا تكون الا مجتمعة وهذا البرهان يعم جانبي العلل والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وما ذكره بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل او اكثر في اخرى وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل تحت الوجود) اي في الجملة ولو متعاقبة فيه فيجري في مثل الحركات الفلكية (قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي تفصيلا لا مجتمعا ولا متعاقبا فينقطع في حد ما البتة ولو سلم عدم الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي متعاقبا الا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك

(قوله فتأمل) وجهه هو انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم او يقال ان الدخول تحت علمه تع لا يستلزم احد الوجودين الخارجي والذهني ولا نم امكان الانطباق بدون احدهما اذ الاجتماع في الوجود شرط فتدبر فان هذا الاشكال لا مدفع له وراء هذا المقال (قوله وذلك لان معنى الخ) قيل ان اول كلامه يدل على ان النقض بالعدد ههنا انما هو بمراتبه الممكنة واما قوله وذلك لان معنى الخ جواب عن النقض بمراتبه الموجودة لكن نقش امثال هذا العوج في الكتاب المحتمل وصوله الى اولى الالباب اقدام ٥١ عجيب وتجاسر غريب اذ لا يخفى انه لا نقض الا بالمراتب الممكنة التي دل عليها اول الكلام لكن باعتبار قيد اللاتناهي معها وجوابه ما مر من انه ينقطع بانقطاع الوهم وقوله وذلك لان معنى الخ جمع للانقطاع مع اللاتناهي وازالة لتناقضهما هذا هو الحق في هذا المقام (قوله يعني ان صانع العالم الخ) وتوضيحه ان قوله الصانع هو الله يفيد وحدته الشخصية فالمراد بالوحدة هنا عدم شركة الغير في صفة وجوب الوجود ولك ان تحمله على غير ذلك وهو ان قوله الصانع هو المسمى بلفظة الله لا يوجب الوحدة فلما وصف المسمى بالوحدة علم انه واحد في فرده الصادق هو عليه اذ لا وجه لارادة الوحدة النوعية الظاهر ثبوتها للكل مفهوم فكان المؤدى ان الصانع واحد لان شأن محموله ان يصدق على ذات واحدة فلزم من ذلك ان مفهوم الواجب الوجود لا يصدق الا على ذات واحدة اذ المعرف يساوي المعرف (قوله قادران على الكمال الخ) الظاهر ان عدم القدرة التامة الكاملة العارية عن شائبة التعطل وايجاب غير الصفات المؤدى احدهما الى عدم الصنع الناشي من امكان العجز والآخر على عدم القدرة على الترك نقصان ظاهر مناف للوجوب وكذا

فتأمل (قوله فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة بالممكنات والعلم عام يتعلق بالممتنعات ايضا (قوله وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد) توضيحه ان التناهي وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات والمقدورات الا قدرا متناهيا وما يقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء الى حد لا مزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية (قوله يعني ان صانع العالم اه) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على ان الله علم للجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد الوحدة في صفة وجوب الوجود لا في الذات وهذا التوهم مع دفعه آت في قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لو امكن الهان) اي صانعان قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا او الآخر بخلافه فقوله في تقرير المدعى ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان فلا يكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب في صفاته

عدم ايجاب الصفات المستلزم لجواز العراء عنها فلا يرد ما ذكر بحذافيره (قوله والفرق) قد
عرفت وجه الفرق وتوضيحه ان جواز عدم القدرة على ترك الافعال وجواز عدم الاتصاف
بالفعل مثلا فى شأن الواجب تعالى سفسطة ظاهرة البطلان لان وجوب الوجود وان
لم يكن نفس جمع الكمالات لكنه لاشبهة فى جمعها (قوله النقض) وهو الاجمالى ومحصوله هنا ان الدليل ليس بتام لتخلفه عن الدعوى فى مادة تعلق الارادة باعدام الصفات على الفرض (قوله الحل) وهو النقض التفصيلى حاصله ههنا منع المقدمة القائلة اولا فيلزم عجز احدهما بناء على ان عدم الحصول لمكان الامتناع بالغير ليس بعجز الخ (قوله لا يمكن فى صورة النقض) لان تعلقه تع بنفس اية صفة كانت تعلقا ايجابيا سابق سبقا ذاتيا على تعلق اية صفة كانت بشئ من متعلقاتها فافهم (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) اى لعدم اتحاد محلهما فالمراد التضاد الاصطلاحى واما تخصيصه بالنفى من بين اقسام
التقابل فلانه وان كان واضح الامتناع الا انه ليس كالاقسام الاخر اذ مفقوده « اريد »
هنا وحدة المحل فقط التى هى مفقودها مع زيادة (قوله على المشية القطعية) فهى مبنى هذا
البرهان عند اهل الاعتزال دون قسيمها الاخر واما عندنا فلا معنى للمشية والارادة سوى

والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض بانه لو فرض تعلق ارادته تعالى باعدام ما اوجبه ذاته تعالى من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال او لا يحصل احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة هف الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه والجواب ان انفرض التعلقين معا وهو لا يمكن فى صورة النقض فلا يتم الحل ايضا اذ يكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذ لا تضاد بين الارادتين) اى لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصل فى محلين فلا حاجة الى نفيه وايضا المانع من الاجتماع فى محل لا ينحصر فى التضاد فلا كفاية فى نفيه (قوله امارة الحدوث والامكان) اى دليلهما اذ يلزمه الاحتياج وهو نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجز الله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة فلا تحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشية القطعية التى يسمونها مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فلا عجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك

ما على سبيل القطع (قوله اريد منك الى اخره) ان قلت انه لا نزاع فى صحة هذا القول
عند الفريقين فثبت قسم اخر للارادة عند اهل السنة قلت لفظ اريد عندهم فى مثل
هذا المقام بمعنى ارجو فلا تعدد (قوله ابتداء الخ) اى فى حال اول وجوده لكن
الكلام فى التكون فلا حاجة الى هذا القيد اللهم الا ان يكون المراد به معنى الاستقلال
كما يدل عليه التأخير فالمعنى ان بطلان تعدد المؤثرين لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز
استقلال الواحد فى ايجاده هذا ويمكن ان يرد هذه الملازمة الى القطعية بان نعتبره
هكذا لو وجب صانعان فى وجود العالم لبطل التعدد بحكم امكان التمانع فلم يتحقق مصنوع بناء على ما فى شرح المواقف من استواء النسبة بين كل مقدور وبينهما وانما لم يلتفت اليه الشارح لكونه خلاف الظ وخلاف المقصود وهو اثبات توحيد الواجب تعالى مطلقا اللهم الا ان يقال التأثير فى العالم من الخواص اللازمة للواجب ومن ليس كذلك لا وجوب له (قوله فعنى قوله) محصوله تسليم الملازمة التى لا يتبادر اللازم المعتبر فيهما من لفظها يمكن جعله تاليا لها وجعلها احد شقى الترديد الذى شقه الاخر
هو الملازمة المتبادر لازمها من لفظ تاليها بالامكان ترويجا لما يتوهمه الخصم وتزييناله
حتى لا يعد الالتفات الى جوابه رذيلة (قوله ويرد عليه الخ) اذ علم يقينا ان ليس المراد
تعدد المؤثر بل على الاطلاق والا لامتنع الشق الثالث كما لا يخفى (قوله على تقدير
التمانع الفرضى) بان يعتبر التقدير هكذا لو تعدد الاله وتمانعا لم يتكونا الخ وقدر
نفس التمانع لا امكانه اذ ما يلزمه هو عدم التعدد لا عدم التكون كما سبق (قوله
عقلا) اى استلزاما عقليا قيد به لان التعدد يوجبه عادة كالحاكمين لكن لا ضير فيه

اريد منك كذا ولا اجبرك (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع) لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى قوله على انه اه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح ويرد عليه ان لتريد اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لا ينافى تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث

(قوله بان يريد الخ) ارادة قطعية (قوله او يفوض) بلا ارادة قطعية (قوله فالحق

بان يريد احدهما الوجود بقدرة الآخر او يفوض بارادته تكوين الامور الى الآخر ولا استحالة فيه والتحقيق فى هذا المقام انه ان حمل الاية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما الهة اذ ليس المراد التمكن فيهما فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ التوارد بط وتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع او التوزيع فيلزم انعدام الكل او البعض عند عدم كون احدهما صانعا لانه جزء علة او علة تامة فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا ويمكن ان يوجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم للمح (قوله ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان) لو اريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة لتم الامر لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة آه) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين مقررين لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثانى (قوله من غير دلالة على تعيين الزمان) ولو سلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المقصود ايضا لان الحادث لا يكون لها (قوله لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين) قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى وقال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفته) يرد على ظاهره ان كل

ان الملازمة قطعية) وتقريره هكذا لو تعدد موءثرهما المنحصر طريق تأثيرهما فى الاجتماع والتوزيع لم يجد هيئتهما المحسوسة الان اما الملازمة فلبطلان كون احدهما صانعا بحكم امكان التمانع فقوله عند عدم كون احدهما صانعا اشارة الى بيان الملازمة لكن لا يذهب عليك ان هذا وان كان توجيها حسنا مفيدا لقطعية الملازمة الا ان الظ من الفساد هو الخروج عن الهيئة التى حصلت قبل وبالجملة لا تجاوز عن مرتبة الاقناع الا بتمحل (قوله المستلزم للمحال) وهو عدم التعدد واستحالته بالنظر الى كون ما فرض من التعدد امرا واقعا فى نفس الامر (قوله مع وجود العلة التامة) اى فى وقت تعلق ارادة احد الواجبين ببقاء العالم مثلا فانه لا نزاع فى ان تعلق ارادة الواجب علته التامة والواجب الاخر لما جاز منعه بناء على تساويهما فى المنع جاز فساد العالم فى ذلك الوقت (قوله بحسب جميع الازمنة الخ)

قد يقال الاستعمال الثانى ايضا لا يحقق الانتفاء الاستقبالى فلا دلالة على المقصود

صفة محتاجة الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها وسيجئ تأويله (قوله اذ لا نعنى بالمحدث الا ما تعلق اه) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لا يتعلق بالجاد شئ وهذه جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجى على ما سيجئ فى التكوين فلم يجوزوا النفسية بهذا المعنى فى الاعراض حتى لا يلزم تجددها (قوله بان محدث العالم على هذا النمط) يعنى ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل فى بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحى وظاهر كلام الشارح يعم السمع والبصر لكن فى دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا مبنى على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده) وعلى ان هذا الزائد امر موجود فى نفسه حتى يكون عرضيا وهو ممنوع ايضا (قوله كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان تفسير القيام بالتبعية فى التحيز غير مطرد فى اوصاف البارى وقد يدفع بان المفسر

والجواب بانه معلوم من عدم جواز حدوث الاله ليس بشئ لتيسره فى الاستعمال اللغوى ايضا كما سيذكره فلا حاجة للعدول (قوله بالجاد شئ الخ) ان قيل هم قيدوا الشئ بالغيرية كما يدل عليه توصيف الشارح بقوله اخر الخ ولا غيرية بين الذات والصفات كما لا عينية قلنا المراد من قوله آخر هو نفى العينية فقط كما يدل عليه قول الشارح قبل نقلا منهم لكان جائز العدم فى نفسه فافهم (قوله بكونه نفسها) لهم ان يريدوا بكونه نفسها عدم زيادته بحسب الخارج غير منفك بحال فلا يمكن هذا المعنى فى بقاء الاعراض على ما لا يخفى (قوله لكن فى دلالة الاحداث الخ) تمالكوا على هذا الانكار ونحن نقول لا خفاء فى أن النمط البديع يعم المسموعات والمبصرات فيدل على ان محدثهما متصف بادراك خصوصيا تهما الواجب فى احداثهما على ما هما عليه وهو السمع والبصر غايته انهما نوعان من العلم عند

لقيام العرض لالمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجمالى لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال فى مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضرورى ايضا (قوله واراد وابه الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته و وجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وايضا لانم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه كيف لاوقد يكونان موهمين للنقص ولاشك فى عدم صحة اطلاق مثل خالق كل شئ و يلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لايطلق عليه تعالى مع انه يرادفه الشافى وليس بشئ لان الطبيب هو العالم بالطب والشافى من يفيد الشفاء (قوله و باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا) لكن يعتبر فى التجزى كون ماليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو) صرح به السكاكى وغيره وهذا المعنى هو الذى نفى عنه تعالى نعم لهما معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى لا المنطقى وهم يعدون البشر جنسا مثلا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى ان البعد امتداد

الاشعرى جعله ادراك الاعيان علما وصفتان متباينتان له عند الجمهور فان قلت هل تقول بادراكه
تع المحسوسات الثلث الاخر قلت ٥٦ لابد لنا من ذلك لكن لانسميه بالاسماء المخصوصة
لانبائها عن الاتصالات ولذلك عد الادراك صفة برأسها (قوله لقيام العرض الح) رد عليه بان التبعية فى التحيز ليست من اللوازم المساوية لقيام العرض لتخلفها عنه فى قيام نفس التحيز بالمتحيز والالزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وانت خبير بان هذا الرد غلط محض وخطأ فاحش اذلا شبهة فى ان تحيز نفس الجسم عرض له تحيز تبعى كسائر الاعراض ولاتحيز لذلك التحيز التبعى لابالاصالة ولابالتبع لكونه وصفا اعتباريا والالزم قيام العرض بالعرض وهو باطل عندهم كما ان تحيزات سائر الاعراض بتبعية الجسم اعتباريات فمنشاء الغلط عدم الفرق بين التحيز بالعرض والتحيز الذى هو العرض (قوله لكن يعتبر فى التجزى الح) قيل هذا انما يعتبر
فى الانحلال والتجزى و التبعض مترادفان لكن الترادف بحسب اللغة لاينافى « له »
اعتبار الفرق فى الاستعمال بل يؤيده عدم ذكر الانحلال (قوله لكن يرد ان يقال الح) اجيب

له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبنى على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول فى الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى الحيز او ينقص او يزيد) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والافلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه فى جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبنى على تناهى الابعاد والاجاز ان يساوى الحيز الغير المتناهى نعم يلزم التجزى ح لكن الكلام فى لزوم التناهى (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شئ) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ماتحتها وسفل بالنسبة الى مافوقها (قوله اما ان يتصف بصفات الكمال الخ) وجه ضعفه ان صفات الكمال هى العلم والقدرة واخواتهما ولايلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب و يرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفات الكمال هى العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهى لاتوجد الافى الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى *تعرج الملائكة والروح اليه* وقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى* يد الله فوق ايديهم *(قوله اويأول بتأويلات صحيحة) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع

بان الشارح حمل المائية على المعنى المراد منها عرفا ٥٧ وقوله لان معنى قولنا ماهو الح
ابتداء للمناسبة بين معناها الاصلى والعرفى ويمكن ان يقال بعد تسليم الاستعمال عرفا انه تأويل محض والاقرب ان يصار الى ارادة الخاص من العام تجوزا ويحمل قوله لان معنى قولنا ماهو الح على بيان عمومها ليصح الارادة المذكورة وانما لم يتعرض على عمومها لان المتكلمين على ان له حقيقة نوعية بسيطة (قوله له نوعان عند الح) فيه ان القائلين بالبعد القائم بنفسه وهم افلاطون ومن تبعه فرقتان احديهما قالوا بجواز خلوه عن الاجسام والاخرى بامتناعه اللهم الا ان يقال ذكر ما عند الفرقة الاولى لاينافى الغير فافهم (قوله واما عند اصحاب السطح) وهم اصحاب ارسطاطاليس كابن سينا والفارابى (قوله فى جميع المذاهب)اى الثلثة وهى القول بكونه سطحا اوبعدا موجودا او موهوما (قوله علو بالنسبة الح)وكل منهما
٨ خ ب جهة اضافية واما الحقيقية فالسفل منها هو المركز والعلو هو محدب المحدد
ودليل عدم التحيز دليل على عدم كونه تع فيهما (قوله ولايلزم من تعدد الح)كما ان نتصف بهما

(قوله يتقرب اليه بالطاعة) اى فيه ومجرور الى راجع الى الله (قوله ومعنى الصورة)
فيه انه لايتأتى هذا التأويل فى قوله عم فى وصية بعض اصحابه فى الغزو واذا ذبحت
فاحسن الذبحة واذا قتلت فاحسن القتلة واجتنب الوجه فان الله تع خلق آدم على
صورته كما لايخفى ويخطر بالى ان يكون المراد بالصورة الجمل فالمعنى ان الله تع
جعل آدم مظهر الآثار جماله
المعنوى كما خلقه على صفته
فتخصيص الوجه بالحفظ
لانه ليس بمثابة سائر الاعضا
فى ذلك وهذا تأويل حسن
لكن لم اظفر به فى كلام القوم
قوله وقد صرح) اى فى موضع
آخر (قوله والتوفيق
ماسيجئ) من ان المراد
المساواة من جميع وجوه مابه
المماثلة فههنا لامجال لادعاء
ان بين الوجودين مساواة
من جميع الوجوه فمن حمل قول
صاحب البداية بوجه من
الوجوه على نفى دليل المماثلة
فقد انحرف عن الاستقامة
بادنى وهم (قوله غير قابل الح)
ويمكن الجواب بان الامور
لايخ عن وجوب وامكان
وامتناع والتعلق بكل منها
واقع الا عند العجز
من قبل العالم والله منزه عنه
فان قلت يجوز ان ينشأ
امتناع التعلق من الخصوص قلنا لاخصوص للمعدومات قبل « فلا »
تعلق علم الله فافهم (قوله يعلمها من حيث هى كلياتها الح) الضماير الثلثة للجزئيات
لايقال فاضافة الكليات الى الجزئيات لايخ عن لبسة لانا نقول لو قيل من حيث هى كليات لصح
بلا نزاع وجواز اضافة لفظ الكلى الى جزئيته امر واضح فافهم (قوله مشية الفعل لازمة الح)
فيؤل قولهم الى الايجاب مع الشعور بموجبه لا كايجاب النار للاحراق (قوله ولايدل عليها الح)

يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة
وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة آه)
يرد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثل علمه علم الخلق بوجه
من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة
والتوفيق ماسيجئ (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه
انه يجوز ان يكون بعض الامور غير قابل لتعلق العلم كالممتنعات
بالنسبة الى القدرة (قوله لايعلم الجزئيات) اى من حيث
هى جزئيات بل يعلمها من حيث هى كلياتها كعلم المنجم بان
فى ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم يستمر قبل الوقوع وبعده
(قوله ولايقدر على اكثر من واحد) لايقال مذهب
الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منا فى
الايجاب هو القدرة بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة
بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فتفق عليها بين
الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة
(قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا
انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام فى زيادة
الحقيقة ولايدل عليه (قوله وان صدق المشتق على
الشئ يقتضى اه) ان اراد اقتضاء ثبوت المأخذ فى نفسه
بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود
وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به

بناء على ان القول بان مبادى تلك الصفات حقيقة فى حقنا فى الواجب بطريق الاولى لئلا
يكون انقص منا مندفع بان كون الذات مبدأ من غير احتياج الى صفة وجودية
هو الاكمل لا محالة
(قوله فلا يتم بذلك
غرضهم) لان الثبوت
بمعنى الاتصاف لايوجب
وجود الصفة البتة (قوله
يأباه الح) لاغبار فى وجه
الاباء المذكور ثانيا
واما المذكور اولا ففيه
انه يجوز ان يكون تخصيص
السلب لتبادر الوصفية
الحقيقية فى العلم والمتبادر
فى العالمية هو الاضافة
فلا سلب (قوله وليس
بلازم)فيه ان فى مغايرة
مفهوم المأخذين المتساويين
المحمول احدهما
على الاخر مواطأة تأملا
كما لايخفى (قوله بيان حكم
الصفات الح) فالجواب
ضمنى (قوله لان المحذور
الح)الا ان اعتبار طى
امور ثلثة تمحل ظ كما لايخفى
(قوله من اجلى البديهيات)
فثبت علمهم بذلك لكن قد يقال لانم بداهته فضلا عن كونه اجلاها والا فالاستدلال

فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه الازلية بناء على
امتناع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى (قوله انه
عالم لاعلم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم له صفة
حقيقية له قلت يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة
حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته
وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة على
وجود علمه) فيه تأمل بل المدلول هو اضافة التمييز
والانكشاف التى يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب
المواقف لاثبت فى غير الاضافة (قوله ويلزمكم كون
العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو المح وليس
بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح (قوله
وكون الواجب غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة
العلم فى شانه تعالى قائم بذاته تعالى لانه عين ذاته (قوله
اشار الى الجواب بقوله) انما لم يقل اجاب بقوله لان
الجواب التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين
الصفات بعضها مع بعض والمص قد اقتصر على
الاول لكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يعلم
الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة ولان
الغرض الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر
قوله لاهو والا فلا مدخل له فى الجواب (قوله فلا يلزم
قدم الغير ولاتكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام المص
على انه لايلزم قدم الغير فلا محذور ولان المحذور تعدد
القدماء المتغايرة لا مطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا
وانما حمل الشارح على ماذكره لشهرته فيما بين القوم
(قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير
الالتزام ولا كفر الا بالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم
كفر ايضا ولذا قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولايعلم به
فليس بكافر ولاشك ان لزوم الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات

على ان قوله تعالى * وما من اله الا اله و احد * بعد قوله تعالى * لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة * شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلثة وايضا ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة الشارح انما يشير الى الاول (قوله هى الوجود والحيوة والعلم) من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لا يلائمه قولهم بالقدماء الثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (قوله للقطع بان مراتب الاعداد من الواحداه) العدد هو الكم المنفصل ولا انفصال فى الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بما هو نصف مجموع حاشيتيه ومنهم من قال العدد ما يقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب او على التغليب (قوله مع ان البعض جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لا يتألف الا من وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات لا خمستان ولا ستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى ان يقال) وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولو سلم فالكفر تعدد القدماء بالذات لا المطلقة ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين (قوله واما فى نفسها فهى ممكنة) قد سبق ما فيه من انه يخالف ما اشتهر بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم

على امتناع انتقال الاعراض يكون لغوا والتوجيه بانه تنبيه ينا فى الجلاء (قوله على ان قوله تع) حاصله انه وان لم نجد فى كلامهم التصريح بالقدماء المتغايرة الا ان قوله تع شهد بذلك فظهر انهم يقولون بها ويلتزمون ما لزمه من الكفر (قوله وايضا ترتب الحكم) الحكم الكفر والمشتق هو قوله تع قالوا وهذا بيان الكفرهم مع قطع النظر عن اللزوم او الالتزام وحاصله ان الاية الكريمة دلت على ان سبب كفرهم هو قولهم المذكور اما بمجرده او بعلمهم بلزومه منه او بالالتزام فافهم (قوله فى الالتزام تعين) وبالجملة انا نستدل بوجود المعلول على وجود العلة فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ان قولهم قول على وجه الالتزام والا فلا يخ من ان يكون مجرد العلم باللزوم فتعين ذلك او غير ذلك ان امكن فكذلك فافهم (قوله حاشيتيه) اى طرفيه الاعلى والاسفل فان الاثنين مثلا طرفه الاسفل واحد وطرفه الاعلى ثلثة فالمجموع اربعة ونصفه اثنان وكذا الحال فى سائر الاعداد فافهم (قوله اتفقوا) اذ لا رجحان لعد بعض ماتحت العشرة من الاعداد مثلا جزأ دون بعض وعد الكل فاسد لزيادته « قوله » عليها بخلاف الوحدات فانها لا تتوقف على الاعداد وهو يكفى مرجحا (قوله لا يوافق

(قوله والكرامية الى نفى قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين اه) قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والا لزم ان لا يغايره ثوبه (قوله اى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الالهان المفروضان نقضا فليتأمل (قوله والعدم على الازلى اه) لما كان عدم الانفكاك بحسب الحيز ظاهر الم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والا فتخالف الوجودين والعدمين ظ على ان الاستلزام بين العدمين بط كما سنذكره (قوله بخلاف الصفة المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف فى الدار بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قد عرفت ان المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع نعم يرد الاشكال على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما فى عدم او حيز فان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالاخر او بمحله ولا متقوما به والعالم

مذهب المتكلمين) اذهم قائلون بقدم الصفات ولا يقولون بالقديم بالذات فكلا جانبى الجواب بط (قوله والكرامية) قال فى شرح المواقف قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء (قوله فلا نقض الخ) قد يقال المشهور انه لا نقض فى التعريفات بالمحتملات نص عليه المولى خواجه زاده فى حواشى شرح المواقف اللهم الا ان يقال مرادهم تعميم لتعريف للافراد المفروضة ايضا (قوله على ان الاستلزام الخ) اى الاستلزام الذى اعتبروه بين عدمى الكل والجزء بان يكون الاول ملزوما والثانى لازما بط لجواز وجود الجزء بدون الكل فليس المراد نفى الاستلزام من اى جانب كان يدل على ما قلنا عدم تعرضه لنفى الاستلزام بين الوجودين لان الوجود الذى عده ملزوما ملزوم فى الواقع فالمقصود بهذه العلاوة تقوية نفى الاتحاد بنفى الاستلزام على ما لا يخفى (قوله اذ يجوز ان ينفك الصانع) قيل انما ينسب الانفكاك الى احد الجانبين اذا كان موجب الانفكاك حالة عارضة ففى الغيرين الموجودين لا يوصف بالانفكاك الا ما طرأ عليه العدم والا فلا حاجة الى اعتبار الحيز فى الانفكاك من الجانبين لان الصانع ينفك عن العالم فى الوجود والعالم ينفك عنه فى العدم يدل عليه تخصيصهم

الانفكاك فى الحيز بالعالم بناء على ان المنشأ انفراده بحيزه ونحن نقول ماصوره هذا القائل امر استحسانى غير واجب الاعتبار والا فلا معنى لنفى التغاير بين الموجود القديم الغير المتحيز والمعدوم القديم الباقى على عدمه فافهم (قوله غير قائم) اى لا بالصانع ولا بمحله لعدمه (قوله ٦٢ الاعراض اللازمة) كقوة الضحك بالنسبة الى الانسان (قوله بلا مانع اصلا) فيه انه تخصيص للتعريف بالاعم وهو غير مرضى على مامر (قوله ليسا بموجودين فى الخارج) اى لا يتصور وجودهما فيه مع كليتهما فلا يرد انهم تعرضوا لاخراج الجسمين القديمين مع انهما ليسا بموجودين فى الخارج فافهم (قوله ظاهر الخ) وهو ان لمحله مدخلا فى هذيته (قوله خلل) قد يقال لا خلل فيه اذ المراد صوره بدون اضافة المعلولية لكن فيه انه يلزم ان يكون الغيرية بمجرد الاعتبار اذ لو اعتبر اضافة ما بين الشيئين كانا لاغيرين ولو لم يعتبر لم يكونا كذلك على ان قول الشارح فيما بعد والحاصل ان وصف الاضافة معتبرة يعممه كما لا يخفى (قوله غير كاف) يعنى ان الاحسن ذكره ايضا على ان السياق يدل على « على » انه كاف وفى بعض النسخ لم يرد ذكر يرد فح كان الظ منه افادة زائدة لا رد على الشارح كما ظن (قوله تصحيف فصل الخ) اى تغيير بفصل الحرفين ويمكن ان يقال

غير قائم ولا متقوم به ويجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لا يلتفت اليه فى التعريفات والا يمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد ما لا يخفى على انه يرد عليه التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة (قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام فى الصفات اللازمة بل القديمة ولا توجد الذات بدونها ومرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله مع انه لا يستقيم فى العرض مع المحل) اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظ (قوله وكالعلة مع المعلول) وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا اه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم لا يفيد) يرد عليه ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى اول الكتاب (قوله وان يكون العشرة بدونه) قد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف اذ لا يمكن عطفه

قد يجئ ان بالكسر نافية فلا تصحيف (قوله على ما سبق الخ) قيل على خبر صار بتقدير المضاف اى ذا ان يكون الخ والانتقاض ٦٣ باللازم هو انه لو عول على هذه النسخة لكان التعريف المستنبط منه للغير غير جامع وقوله ايضا مصروف الى التمحل (قوله وتعلقات حادثة متناهية بالفعل الخ) وغير متناهية بالقوة (قوله ممكن الوجود من الفاعل) وهو غير الامكان الذاتى (قوله للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق) قيل الفصل بينهما بالحيوة دليل المباينة واقول هذا على الشارح وعلى تقدير صحة تفسيره لا وجه لذكرها سوى التنبيهين المذكورين على ان التنبيه على صحة الاطلاق لا يتوقف على الترادف بل يكفيه عدها من الصفات الذاتية فعده بعيدا من العجائب فان قلت ففى غيرها من الصفات اشتراك فى هذا المعنى فما وجه التخصيص قلت هو كونه علة الذكر ههنا دون هناك (قوله عند الاشاعرة) اى الجمهور منهم فلا منافاة بينه وبين دخول بعض الاشاعرة فى الاولين كما ظن (قوله ومن تمسك به) اى بهذا الدليل الدال على مغايرتهما للعلم (قوله يلزمه القول بسائر الحواس الخ)

على ما سبق الا بتمحل تقدير وينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة (قوله ولا يخفى ما فيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه لا يقتضى النفسية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرته لكل جزء من اجزائه (قوله تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) سواء كان قديما او حادثا فان للعلم تعلقات قديمة غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمتجددات باعتبار انها ستتجدد وتعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن او قبل (قوله تؤثر فى المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به فح تعلقات القدرة كلها قديمة واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة عند الآخرين (قوله هى بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف او على صحة الاطلاق على الله القوى العزيز (قوله والسمع والبصر) هما صفتان غير العلم عند الاشاعرة واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به يلزمه ان يقول بالشم والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع

لجريانه فيها بلا فرق بين حاسة وحاسة (قوله يحدث لها) لايقال لابسة فى اتصاف
الصفات بتعلقاتها الحادثة فيلزم كونها محل الحوادث لانا نقول لامحلية حقيقة عند
كون الحال اعتباريا فافهم (قوله وبه يندفع قول الحكماء) وجه الاندفاع هو ان
العلم بالوقوع فعليا كان اوانفعاليا لايخ عن القسمين وكل منهما لايصح مخصصا فلئن قيل
ان العلم بالشئ باعتبار ماسيتجدد ٦٤ يصح مخصصا وهو غير تابع للوقوع قلنا المراد

(قوله تحدث لها تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لايقول بالتكوين كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض عليه بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لايقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام فى وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للوقوع وغيره فلايكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح فى افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولامخلص الا ببيان وجود فعل يساوى طرفاه فى المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولاساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى

متبوعية تقرر الوقوع فافهم (قوله هو العلم الانفعالى) هو على زعمهم مالايترتب عليه صدور المعلوم عمن اتصف به والفعلى خلافه (قوله هو العلم بالمصلحة) اى التصديق بها قيل الاصحاب قد جزموا القول بان العلم بها لايكون داعيا الى الفعل مالم يحصل الحالة المسماة بالارادة كما انا نتصور كثيرا من الافعال ونعلم فيه مصلحة ولانفعله لكسل ونحوه على انه لاموجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ماهو عليه تخصيص بلا مخصص وانت خبير بان عدم كفاية العلم الحادث الضعيف

موصوفه فى صدور الافعال لاينافى كفاية العلم القديم القوى موصوفه وامكان « لا »
تصور كل موجود على وجه احسن مما هو عليه لايوجب ان المصلحة فى وجهه الاحسن لجواز كون
المصلحة فيما هو عليه وهذا يكفى مخصصا والحق انه لامخلص الا ببيان تساوى طرفى
فعل ما كما اشار اليه رح (قوله هذا تفسير ارادة الواجب) قيل فيه تأمل اذ المراد
انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد وانت خبير

بان ظاهر قول السائل يلزم الخ لايساعد هذا المقصود ولو سلم فليس المراد مجرد
سلب الاكراه والسهو بل سلبهما عن الله تعالى كما يرشد اليه العبارة والا فتفرع
الارادة على الشعور مما لاخفاء فيه (قوله لايصلح مخصصا) فيه ان الافعال اذا كانت
الاصابة فيها اضدادها سهوا فهذا يكفى مخصصا الاان يقال يجوز قيام فعل مقام
فعل آخر (قوله للعلم اليقينى لا للعلم المطلق الخ) ٦٥ قيل عليه المخبر بوقوع نسبة مامع

لايصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظ وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله ولو شاء لوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذقد يخبر الانسان عما لايعلمه) قيل عليه هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد واعلم ان هذا المقام محار للافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لايتغير بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات هذه الالفاظ متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة يتصور الاطراف والنسبة البتة ولايجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قد يقصده فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيئا من العلوم فتدبر والله الموفق (قوله كمن امر عبده الخ) فانه يأمره ويريد ان لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لاطلب فى هذه الصورة كما لاارادة فالموجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر

علمه بارتفاعها مثلا يجد فى نفسه معنى ايجابيا ليس يقينا ولاظنا ولاشكا فالقول بمغايرته للعلم اليقينى دون سائر اقسام العلوم غفول عن قول الشارح ويعلم خلافه ولايخفى عليك انه لايثبت بمجرد كونه مغايرا للثلثة مغايرته للتصور ولايلزم من قوله بل يعلم خلافه ان يكون عدم العلم وعلم الخلاف فى مادة واحدة على ان طى ذكر الظن والشك لايوجب القول باحتمال الاتحاد اذ ما اراده رح من الحصر بانما هو الاضافى المقصود منه عدم الدلالة على مغايرته للتصور كما يفهم من تعليله فالاجتراء عليه المؤذن بالتعصب عجيب وغريب (قوله وقياس الغائب) يعنى انه يجوز ان لايكون الكلام النفسى الذى سيستدل على ثبوته له

٩ خ ب تع كالثابت لنا فلايلزم من مغايرة كلامنا لعلمنا مغايرة كلامه لعلمه فسقط
ماقيل من انه لايرد لان ماذكره تصوير للكلام النفسى لخفاء فيه وليس ببرهان على ثبوته فافهم
(قوله محار الافهام) من حار يحار حيرة (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ الخ) قيل
هو من كلام القوم بمراحل لكن عدم كونه عين المدلول الظاهرى كما هو المراد والمتبادر

من كلامه لايستلزم ان لايكون مدلوله اصلا على ان قوله تعبيرات عن معنى واحد
يرشدك الى انه مدلول ايضا فلا عدول عن رأى القوم الا عند العاجز عن جودة الفهم
(قوله تعبير عن الحالة الخ) والتفصيل هو انه اذا قصد من بصدد الامر التعبير
بصغيته وجد فى نفسه حالة هى موجودة فى الخارج عندهم كالعلم مغايرة له لماسبق مسماة
بكلام نفسى سواء انضم اليها ارادة المأمور به او لا الا يرى ان الله تعالى امر الكفرة المكلفين
بالايمان مع انه لاير يدمنهم فلو قلنا انه ليس بامر حقيقة لزم لنا ان نقول بان عدم امتثالهم
ليس عصيانا حقيقيا يترتب عليه ٦٦ استحقاق العذاب فمن لم يفهم مآل مقاله الملخص
اتى بالعجايب التى لا يتفوه بها
عاقل (قوله مغايرته للعلم) اى
على زعم الشارح وان ورد
عليه وارد فافهم ولا تنحرف
عن المقصد بادنى وهم (قوله
لابد فى التوفيق) الظاهر يقال
فى دفع التدافع ان الشرع
المذكور فى التلويح هو الاسلام
المتوقف ثبوته على المعجزة
التى هى الالفاظ القرآنية
المنظومة على وجه البلاغة
البالغة الى الذروة ولاشبهة
فى جواز اطلاق الكلام
عليها والموقوف على الشرع
المذكور ههنا هو الكلام
النفسى فان قيل التوقف على الالفاظ توقف على النفسى لانها قالبه قلنا « والجواب »
عدم قول المعتزلة به مع قولهم باعجازها يدل على عدم الاستلزام عقلا فافهم (قوله من التمحل)
بناء على ان النظم فى سلك الصفات يدل ظاهرا على ان المراد منه ماهو الصفة
التى هى النفسى لكن فيه احتمال دفع آخر وهو ان يكون المراد بما فى التلويح
من الشرع مجموع الشرعيات فلا دور فى توقف الطائفة على الطائفة باعتبار توقف
الاجزاء على الاجزاء فافهم (قوله هذا قول الحنابلة) وبالجملة ان فى كلام الشارح لفا ونشرا
غير مرتب وهو ما عطف احدهما على الاخر من الطائفتين القائلتين وكون الكلام
عرضا وما عطف عليه من العرضية مع القدم والاول للثانية والثانى للاولى فافهم

تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله
والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبت
مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لانه يدل على الثبوت
والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال
فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود
البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبى عليه السلام بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من
هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين كلاميه تدافع لابد
فى التوفيق من التمحل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ
الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو
المط والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فأولونه بايجاد الكلام
وهو عدول عن الظاهر واللغة (قوله ومع ذلك فهو
قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه
(قوله وذلك فيما لايزال) هذا مذهب بعض الاشاعرة

فانه نفيس (قوله صفة شخصية) اى واحدة بالشخص والتكثرات اعتبارية (قوله
لانه كلام مخصوص) اى مقيد بوصف كلى ٦٧ (قوله ولو سلم فجعل البعض الخ)
قيل فى امكان ارجاع كل
الى كل باعتبار نوع الاستلزام
بعد لايخفى لكن لايخفى عليك
ان لابعد فى استلزام الكل
الجزء على ما قرر الشارح
فيتحد الكل بالجزء على
الفرض فما ارجاع بعض
المتحدات الى بعض دون
بعض بعيد اليس الا من محض
التعصب او عدم التفطن
قوله ولو سلم فافهم (قوله
فى كونها سفها) قيل لاسفه
اذا فرض ان الصادق
قد اخبر بولادة ولدله ونحن
نقول موجب السفه استعمال
صيغة الخطاب بلا مخاطب
سواء تحقق وجوده بعد او لا
والكلام عليه مكابرة لايخفى
(قوله تنبيه على الترادف) فيه
ان القرآن خاص بالفرقان
وكلام الله يعمه وسائر الكتب
المنزلة فلا ترادف اللهم الا ان
يقال ان القرآن النفسى عام
ايضا الا ان دون ثبوته خرط
القتاد (قوله يريد به الصحة
بحسب اللغة) يرد عليه
ان المناسب اذا ان يقول بدل
قوله تع عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة لكن قد يقال مآل كلام الشارح انه لو كان
بمعنى الايجاد لزم ان لايتنزه الله تعالى عن حمل الاعراض عليه كما لايتنزه عن حمل

والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو
بحسب التعلقات الازلية وهو لاينا فى وحدة الصفة كالعلم
الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على
مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون
الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع
الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثرها
بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى)
فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام
مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق
عليه انه زيد ولايصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب
(قوله واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم
فجعل البعض راجعا الى آخر ليس اولى من عكسه ولا شك
فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذا قدر
الرجل) اعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته
فلا شك فى كونها سفها لايقال يلزم منه ان لايأمرنا النبى
عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول
فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه هو الامر
الصريحى للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم آه)
فان القرآن شائع الاستعمال فى اللفظ وكلام الله تعالى
بالعكس وايضا فيه تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير
بان المتحرك) يعنى ان قولهم يخالف قاعدة اللغة وقد ثبت
الكلام النفسى فلا ضرورة فى العدول فقوله والاصح
اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله يراد به
الالفاظ المنطوقة اه)

يرد عليه ان هذا جواب آخر لا تحقيق جواب
المص و التفصيل انه لما تمسك المعتزلة بان القرأن
مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه
بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال
واخرى بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرأن
بالاشتراك او المجاز المشهور على اللفظ ايضا ولا يلزم منه
حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم) وقال
بعضهم خص به لما سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد
(قوله انما هو باعتبار دلالته) قيل عليه اعتبار العلاقة يشعر
بكونه منقولا لا مشتركا و يكون ايضا مجازا فى المنقول عنه
وهو بط وجوابه ان النقل هجرا لمعنى الاول واعتبار
العلاقة لا يقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضى
تأخر الوضع حتى يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب
الوضع فى الكلامين مشكل لا ضرورة فى التزامه (قوله
اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) ويرد عليه
ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته
تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله وفيه
نظر للقطع بان ما يقروءه كل احدمنا فهو القرأن المنزل
على النبى عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام وان كان
اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك
الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة
وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة
ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص
(قوله ليس مرتب الاجزاء فى نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام

صفاته لكن التالى بطضرورة ان كل عاقل يفرق بين الاعراض و الصفات سواء
قال بالتوقيف او لا فظهر منه
ان حمل المشتقات يعنى قيام
المأخذ فافهم (قوله يرد عليه
ان هذا جواب اخر) يعنى
ان المشهور انهم يجيبون هذا
بطريقين واختيار المص
انما هو الاول وظاهر كلام
الشارح يشير الى الثانى فمن
اول وادعى خفاءه على
المعترض فقد غفل عن ذكر
الدال والمدلول فى الجواب
الاول على انه لو اعتبر التأويل
لاتحد الطريقان وورد ايضا
ان التأويل ليس بأولى
من التأويل فافهم (قوله
منقولا لا مشتركا) التزم بعضهم
انه منقول عرفى وعدا احتمال
الاشتراك وهما لكن المشهور
ان المنقول باعتبار الهجر يمتاز
عن الحقيقة والمجاز فاحققه
رح هو الجواب الصواب
ان قيل لا جواب فيما حققه
عن لزوم التجوز قلنا لم يلتفت
اليه لما افاده الشارح حيث
اعتبر الوضع فافهم (قوله
ان كان اسما لذلك الشخص)
قد نختار هذا الشق و نمنع
لزو المثلية لجواز ان يكون قرأتنا اظهارا لا ايجادا فلا فساد فى حدوث « ملع »
الظهور ولعله هو التحقيق فى هذا المقام وان ذكر فى الجواب غير هذا (قوله فصح نفيه عنه) قيل

ملع ولع ونظائرهما اذ لا فرق الا بترتب الاجزاء
(قوله ويفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى
الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر
العبارات فانها دالة على لاضافة والمراد مبدؤها (قوله
يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى) يرد عليه انه يجوز
ان يقوم بالغير كما ذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجئ
تحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لا يقوم
بغيره ولظهور بطلانه لم يتعرض له (قوله لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه) يرد عليه ان لزوم الجواز الشرعى ممنوع
لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز العقلى
مسلم ولا مانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل)
يرد عليه منع مشهور لجواز ان يكون تكوين التكوين
عين التكوين وقد اشرنا الى ماله وعليه ويمكن ان يقال
نفس التكوين المتصف به البارى تعالى ازلا تعلق
بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده
فاحفظ فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه
الادلة) كانه اراد ماعدا الدليل الثانى او بنى الامر
على التغليب (قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى)
ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل
وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد
و هذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود
فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة

ان اريد السلب نمنع صحته بين العام والخاص وان اريد غيره نمنع البطلان لكنه لا يلتزم
عاقل ان لا يسمى الخاص القائم بذاته تع بالقرأن ويسمى به العام الموجود فى اى موضع
كان فافهم (قوله ملع لعالخ) قيل المراد عدم ترتب الاجزاء فى الوجود لا سلب
الهيئة التأليفية فلا اشكال
ولا يذهب عليك انه اذا تلفظ
ثلثة نفر مثلا حروف ملع كل
منهم واحدا منها دفعة واحدة
بحيث يسمع منهم الحروف بلا
ترتيب فلا شبهة فى انه ح يلزم
انتفاء الهيئة التأليفية
فى الوجود ويحتمل اللفظ
لمعنى كل من لمع وملع
والحاصل ان الوجود
الدفعى ينافى الترتيب الوضعى
الا فى النقوش المكتوبة
او المتخيلة والكلام ليس فيهما
(قوله ولظهور بطلانه)
مرجع الضمير القيام بالغير
(قوله يرد عليه ان لزوم)
وجوابه ان المراد الجواز
الوقوعى اى لو قع تلك
الاطلاقات من اهل اللغة
(قوله وقد اشرنا الى ماله
وعليه) اى فيما سبق من بحث
عدم زيادة الصفات فلينظر فيه (قوله ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده) قيل
عليه تجويزه سد لباب اثبات الصانع لكنه وهم اذ السد فى تجويز كفاية تلك الذات
فى الوجود من غير احتياج الى الغير والامر ليس بذلك (قوله كانه اراد ماعدا الخ)
قد يقال كل من الوجوه ليس بمثبت لازلية الصفة الوجودية غايته ان الوجه الثانى

يثبت الازلية مع قطع النظر عن قيد الوجودية فلاوجه للاخراج عن الارادة وانت خبير
بان الوجوه سيقت لاثبات الازلية لكن دلالة الثلثة عليها متفرعة على وجودية
الموصوف لا الثانى (قوله فكيف لايكون صفة اخرى) قيل المعنى الذى هو مبدأ صلاحية التأثير بالنسبة الى مقدورات الواجب نفس القدرة و الارادة و بالنسبة الى صفاته نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات فلايكون صفة اخرى و اقول وصفه تعالى ذاته فى الازل بانه الخالق ينافى هذا فلامحيص عن ارتكاب مبدأ آخر و ادعاء الفرق بينه و بين سائر الصفات بوجوديتها و عدميته تحكم لايخفى و لعل هذا هو الذى شجعه على الانكار بالنفى فافهم (قوله و هذا هو الانسب بالمتن) قيل فيه ان تعلق التكوين هو الايجاد و الاخراج و سيجىء انه لايتحقق بدون المكون و لايذهب عليك انه ليس عين التعلق بل هو اضافة حاصلة منه و لو سلم فبقيد القوة (قوله
الزاميا) فلايجب التحقيق فى جميع مقدماته (قوله و يمكن ان يراد بالفعل « جواب »
الخ) هذا هو التحقيق اذ الفعل و الخلق و غير ذلك شائع الاستعمال فى نفس الصفة فافهم

فكيف لايكون صفة اخرى (قوله و المكون حادث بحدوث التعلق) او يكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص و هذا هو الانسب بالمتن (قوله و مايقال) اى فى جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين و حاصله منع الملازمة فى قوله و لو كان قديما لزم قدم المكونات و قد يتوهم انه اعتراض على قوله و ان تعلق فاما ان يستلزم آه و حاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث و ليس بشئ لشيوع نظائره توسيعا للدائرة الايرى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات و الصفات و بين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله و من ههنا) اى و من اجل ان المراد بالحادث مالوجوده بداية و بالقديم خلافه (قوله و هو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب و حمل الغير على المصطلح و قال و هو غير لصحة الانفكاك بينهما فلايكون اضافة كالضرب و الا لما كان غيرا لامتناع انفكاكه ح عن المكون و ليس بشئ لان صحة الانفكاك فى التكوين غير مسلمة عند الخصم و فى المكون موجودة فى الاضافة ايضا على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل و الصفة المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس نفس الفعل بل مبدأه و لو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه و لو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات و جوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية و يمكن ان يراد بالفعل ما به الفعل و يكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا و قد عرفت آنفا

(قوله جواب التسليم الاول بل الثانى) جواب الاول هو ان امتناع الانفكاك
من جانب لايوجب العينية و جواب الثانى ان الصفة التى بينها و بين موصوفها جواز الانفكاك و لو من جانب غير لاغير (قوله اما لغوى) لاوجه للشق الاول بعد ثبوت قدم التكوين سابقا (قوله لانه قديم بدون التكوين) قد يقال هذا مشترك بينهما اذ الكلام على فرض العينية (قوله باحتمال الواسطة) قد يقال ان الوجوب جامع للكمالات و كون الاختيار فى المخلوق دون الخالق ينافيه و بالجملة بعد دلالة نظام العالم على ثبوت الاختيار لاوجه لاعتباره فى الوسط دون الواجب فافهم (قوله قائل به) لانهم باشروا اقامة الادلة على عدم الجواز فلو ابى الذهن عن الجواز رأسا لما باشروها (قوله كون المفروق مبصرا) قد يقال يقتضى كون شئ ما هناك مبصرا هو اما نفس الموصوف او بعض الاوصاف و بهذا يتم الاستدلال و اما ماقيل
من انه ليس باستدلال بل تنبيه فعجز محض فافهم (قوله يرد عليه ان التحيز) قد يقال المراد من
الرابع المسلوب هو المتوهم عليته فال هذا الاعتراض الى ماسبورده الشارح رح من النظر

جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين و الايجاد (قوله اقدم منه) القدم اما لغوى فالمعنى ادوم منه و اسبق اذ العالم حادث و اما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما و اولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه قادرا مختارا) و ذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة و اكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات نعم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى و مصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى ان العقل اذا خلى اه) هذا هو الامكان الذهنى و ليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة و ان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى و الاقطع و التحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لايقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق و وجوب الوجود بالغير و المقابلة بل الامور العامة كالماهية و المعلومية و المذكورية و نحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة تستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان تشترط بشئ من خواص الموجود الممكن (قوله و الامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود اه) و ايضا لو علل بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هذا خلف

(قوله وفيه نظر) بناء على جواز الاشتراط بشئ من خواص الموجود (قوله لان التأثير) لايقال سيجئ ان المراد من العلة هنا هو القابل للرؤية فلا وجه لهذا التعليل ولامعنى لادعاء كون القبول والتأثير امرا واحدا لانا نقول العلة القابلة للرؤية علة لصحتها فلا غبار وما يقال من ان الصحة عدمية لاتقبل الاثرية مدفوع بان المراد من التأثير كون الشئ مدارا للآخر (قوله ٧٢ جواب لقوله) وتوضيح الجواب عن الاعتراضات هو ان المراد بالعلة المدار الذى يدور عليه اتصاف الشئ بصحة الرؤية ولاشك انه وجودى واحد مشترك فبكونه وجوديا يندفع الاول والثالث وبالوحدة والاشتراك يسقط الآخر ان الثانى بالاولى والرابع بالثانى (قوله وهو لايدفع) ساقط على ماعرفت (قوله الطريق المذكور) يعنى الوجه الاول (قوله ويستلزم استدراك) وهذا ومابعده من اللوازم مبنى على كون هذا الكلام عدولا عن الطريق المذكور لكنك قدعرفت مافيه (قوله يكفى ان يقال) هذه الكفاية لايضر تقرير الوجه على وجه التفصيل اذ تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة (قوله رد بان مفهوم « يصح » الهوية) يمكن ان يقال المراد بتعلق الرؤية بالهوية المطلقة تعلقه بالشئ المتصف بها وحاصله تعلقه بالموجود باعتبار وجوده المطلق كما يدل عليه ان المدرك هو الموجود لاباعتبار خصوصه ولا يقدح فيما قلنا كون الوجودات الخاصة عين الماهيات اذ القائل به لاينكر اشتراك الكون فى الاعيان وبهذا القدر يتم المرام وهكذا ينبغى ان يفهم الكلام (قوله منقوض بصحة الملموسية) وتقريره ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته

وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ماهو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه انه لايمنع الشرطية فلا يتم المقصود (قوله ويتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لايمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لايجوز ان تكون خصوصية آه) جواب لقوله والواحد النوعى قديعلل اه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع وهذا لايدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض لاشتراك الصحة بينهما ولا ستلزام الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لاندرك منه الاهوية ماوهى امر مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما تدرك منه هوية ما) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصيته الموجودة فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على مالايخفى (قوله والمعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه

لاستلزامه المحال وهو صحة ملموسية البارى تع عن ذلك (قوله يصح ان يقال) قيل عليه صحة ذلك لغة ممنوعة والمقصود التمسك ٧٣ بالظواهر وانت خبير بانه كلام على السند اذ الظان قوله دالح منع الكليه المقدمة القائلة والمعلق بالممكن ممكن اللهم الا ان يبين المساواة او يدعى كونه معارضة لدليل تلك المقدمة (قوله لمن يخاطبه) المنصوب راجع الى من وفاعل الفعل الطالب فافهم (قوله هو العلم بهويته الخاصة) قيل فى الجواب ان اريد بالعلم بها انكشافها انكشاف المشاهدات فهو الرؤية بعينها وان اريد به نوع آخر فلا بد من تصويره وانت خبير بان المراد الانكشاف التام بالعقل لابالبصر والرؤية هو الثانى لا الاول (قوله والخطاب لايقتضى) اى لايتوقف الا على العلم بالمخاطب بوجه فان من يخاطبنا من وراء الجدار يكفيه العلم بنا بوجه فافهم (قوله للمعتزلة ان يقولوا) ليس لهم هذا الان مانقول به من الانكشاف التام وان صح حصوله لا بالبصر اذ يجوز رؤية اعمى الصين بقة اندلس الا انا ذهبنا الى صحة حصوله به ايضا وهم لايقولون به فافهم (قوله لاشتماله على معدن كل نقص) قيل المدح بجهة لاينافى الذم باخرى ولا يذهب

يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى واجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلايترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه ما لمكن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى عليه السلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ماامنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب منع هذا الاشتراط) للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لافى الرؤية المخالفة له بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لايمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروايح لاتمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لايمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك واتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعهما فى حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد والعلم جملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها)

ولو فى حال المباشرة لم يعلم مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول. به يندفع ما يقال يجوز ان لا يشعر بشعوره اوان لايدوم (قوله اى عملكم) على انما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لايعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود واما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله افمن يخلق كمن لايخلق الآية) وقد يوجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الاية السابقة فى ذلك المقام (قوله ابطل قاعدة التكليف) وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يسأل عن لميتها كما لا يسأل عن لمية خلق الاحتراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اى قوله تعالى كن فان الله اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل آه) يؤيده قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهى من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء) قيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لامن حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لاسترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضى لامن حيث ذاته

عليك ان جهة المدح قد يخرج عن شأنها بالمقارنة ببعض النقائص والانكار مكابرة (قوله ولو فى حال المباشرة) قيل عليه عدم العلم فى تلك الحال لاينافى الشعور فان الانسان اذا زاول عملا قد لايتشبث ذلك فى ضميره لقلة التفاته وانت خبير بانه يريد انه لايقدر على التفصيل ولو توجه اليه بالتفات كثير فاندفع الاشكال فاياك والضلال (قوله بمعنى المفعول) فيكون ما تعملون فى الاية الكريمة بمعنى المعمول وهو الحاصل فى المفعول به وحاصله ارادة الحاصل بالمصدر (قوله ثم يحمل الاضافة) اعتبار هذا الحمل ولو فى مآل الاية لابد من ذلك اذ المدعى انه تع خالق لجميع الافعال العبادية (قوله يعم) هذا العموم صرح به الشارح رح ايضا فى مادة الموصولية فافهم (قوله خلاف الظ) اذ الظ عدم الاختصاص (قوله اشارة الى خطاب التكوين) وانما

ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمرو بن عبيد آه) قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لايفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لايجامعه نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى (قوله وللعباد افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ او مدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لايجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح تكليفه) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعرى لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن وما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان بالنسبة الى الموجودات فقط

لم يجزم الشارح به لاحتمال ترادفه للقضية (قوله ولا من سائر الحيثيات) كحيثية كونه كفرا مثلا (قوله اختار الشارح) وانت خبير بان تعبير الشارح بالمقضى يشعر عدم جواز الرضاء من حيثية كونه مقضيا والحق انه انما لم يرد النهى عن رضا كسبه وقضاء الله تع متفرع على علمه التابع للمعلوم فافهم (قوله وقد لايجامعه) فى ايمان المؤمن يجامع وفى ايمان الكافر لا اذ لا يخفى ان فيه ترك التعرض مع انتفاء تعلق الارادة (قوله واعلم ان المؤثر) حاصله ان فيه ستة مذاهب (قوله مر ذكره)

وهو انهما تصرف له تع فيما هو خالص حقه ومأله انه لا استحقاق فيهما للعباد فافهم
(قوله وقد فصل فى السؤال) لا حاجة الى هذا الفرق اذ لا يخفى ان السابق اعتراض على المقصود
الذى هو نفس التعميم وهذا

متفرع على التعميم

وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب) والا جاز انقلاب علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادته وهكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان اثر الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون فعله الاختيارى واجبا) قد يمنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق بلا اختيار) ولا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو المقصود ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيأ فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض اه) توجيه النقض بالعلم ظ واما بالارادة فمبنى على ازلية تعلقاتها ايضا

فافهم فانه قد خفى على الناظرين (قوله لان اثر الارادة حادث) يعنى على ماهو المشهور عندهم وان جاز ان يقال يجوز ان يكون سبق الارادة على المراد ذاتيا (قوله فليتأمل) لعل وجه التأمل هو ان بين العلم التابع ومعلومه المتبوع شبه المسببية والسببية فلا بعد فى استلزام المسبب للسبب فافهم (قوله فيلزم الجبر) اذ صرف الاختيار الى احد الطرفين من الله عندهم كما ان الاتصاف باصله منه (قوله لا يستلزم الجبر) اذ على مذهبه ان صرف الاختيار الى الجانب المختار بصنع منه تع ومن العبد وان كان اصله بخلافه (قوله توجيه النقض بالعلم ظ)

اذ تعلقه قديم (قوله فمبنى على ازلية) اذ لو حدثت لكان الفاعل « وقد يجاب »
متمكنا من الترك حال صدور الفعل منه فان قيل ازلية تعلق العلم ينافى هذا
التمكن فثبت الوجوب من جهته فلا حاجة الى ازلية تعلق الارادة قلنا الكلام فى ثبوت
الوجوب من جهة تعلق الارادة وماقيل من ان الوجوب من هذه الجهة لا يتوقف

وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن فى الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل للازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخلا فى بعض الافعال) اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد اه) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها متعلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ما عرفت فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى يحدث عنده القدرة كما سيجئ لان صرف القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا يستعمل فلا يكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثهما عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله وايجاد لله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو لتعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما بماهو له) قيل فح لا شركة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله فى التأثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا ماشاء (قوله وهى علة للفعل) اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها

على ازليته كما فى افعال العباد وهم محض اذ لا يخفى انه بعد توجه ارادته تعالى ولو بتعلق حادث الى فعل من افعال العباد يتمكن العبد من تركه حال صدوره منه واما افعاله تع اذا اعتبر حدوث تعلق ارادته ففيها يمكن من الترك حين ما صدرت فافهمه فانه نفيس (قوله وقد يجاب) اى عن النقض بالارادة (قوله بالترك) اى بترك ايجاد حادث ما (وليس قبل تعلقها الخ) وقد عرفت انه لا حاجة الى هذه المقدمة (قوله بمعنى انه) اى ان تعلق ارادة العبد بالفعل (قوله وهو غير القصد) اى قصدا كتساب الفعل (قوله يقتضى ان يوجد) اذ قصد استعمال المعدوم غير معقول (قوله ثم ان تقدم الشئ) فعلى هذا يجوز ان يتصف قصد اكتساب الفعل السابق على وجود القدرة بكونه قصد الاستعمال بعد وجودها فاتحد ما اعتبره من القصدين بلا محذور (قوله فح لا شركة) اى لعدم الانفراد (قوله لان كلا) منع لعدم الانفراد (قوله على ان) منع لكونه اقبح

(قوله من شانها التأثير) اذ القدرة الحادثة من حيث هى قدرة لها قوة التأثير قطعا الا ان

توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل
(قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك
الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لاينافى الذم فى فعل
المنهيات لوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ماسيجئ
(قوله والازم وقوع الفعل بلا استطاعة) لايخفى ان
هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة
والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل
بدونها (قوله لمامر من امتناع بقاء الاعراض) فلانقض
بقدرة الله تعالى اذليست من قبيل الاعراض عندهم
(قوله فقد اعترفتم بان القدرة) حاصله انه ليس نفى وجود المثل
السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذالمذهب
ان لاقدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازها
قبله لانه لابد من مثل السابق كما ستعرف به (قوله
لاستحالة ذلك على الاعراض) والايلزم قيام العرض
بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا
اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا يمتنع قيامه
بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهوالامام الرازى
وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير
القدرة الحادثة فسروا التأثير بمايعم الكسب فصار الحاصل
ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها اومعها
مقارنة وبدونه سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة
الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وحينئذ لااشكال اصلا (قوله
وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالمحل
بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والافليس جعل احدهما صفة
للآخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه
الصعوبة فيه ان تابع شئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا لآخر

استقلال القدرة القديمة يمنعه عن الخروج الى الفعل (قوله توقف تأثير الفاعل عليه)
المراد من الفاعل من له هذه القدرة وهو العبد فلما كان فاعلا بالقوة لعدم خروج تأثيره
الى الفعل كان شرطه ايضا
بالقوة (قوله وقوع الفعل بلا
استطاعة) اى مؤثرة
فى الكسب ووقوع الفعل
بلاهذه خلاف مايقضى به
الضرورة فاندفع ماورده
(قوله ان لاقدرة قبل الفعل
اصلا) ربما يقال المنفية هى
المستجمعة للشرائط المعتبرة
فى الكسب لكن الاستدلال
بعدم بقاء الاعراض لايساعده
كما لايخفى (قوله وصفا
اعتباريا) رد عليه بما ظاهره
يشعر ان المركب
من الوجودى وغيره لايؤثر
فى شئ لكونه عدميا فلا يجوز
كون ذلك الوصف جزأ
من القدرة فيعود الى استكمال
الشرائط لكن لايذهب
عليك ان التأثير هنا انما
هو فى الكسب وهو اضافى
واقتضاؤه وجود مؤثر مم
(قوله بها) اشارة
الى التأثير الايجادى
وقوله اومعها الى التأثير الكسبى (قوله لااشكال اصلا) اى

« بخصوصية »

بخصوصية ذاتية بينهما (قوله المراد سلامة اسبابه)
يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال
عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره
التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف
مم والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله ذوسلامة
اسبابه يفيد صحة الحمل لاصحة التفسير هذا والاقرب ما افاده
بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان
وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر
تسومح فى عد سلامة الاسباب وصفاله (قوله يعتمد على
هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط
خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد
السلامة لاحاجة من جهة العبد الا الى القصد (قوله
ولايكلف العبد بماليس فى وسعه) تحرير المقام ان مالايطاق
على ثلث مراتب مايمتنع فى نفسه وما يمكن فى نفسه
ولايمكن من العبد عادة وما يمكن منه لكن تعلق
بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لايجوز ولايقع تكليفه
اتفاقا والثانية لايقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة
والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ماقيل تكليف
مالايطاق واقع عند الاشعرى ومن لايقول به لايعدها
من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه
ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على
الفعل عنده فيكون مما لايطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد
لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لايقول به
(قوله ثم عدم التكليف بماليس فى الوسع) اى بما يمكن
فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما
النزاع فى الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه
لايستلزم الشمول وقد يقال ان ابالهب كلف بالايمان
وهو تصديق النبى عليه السلام فى جميع ماعلم مجيئه به
ومن جملته انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان
لايصدقه واذعان ماوجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا
فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز

فى اجرائه على مذهب
الشيخ اذالقدرة الحادثة
المقارنة هى ماجمعت
الشرائط بحيث لم
يبق هناك مانع سوى
القدرة القديمة
وغير المقارنة غيرها
وبالجملة لايجب ح تعميم
التأثير فافهم (قوله
بخصوصية ذاتية)
دفع لما يقال من انه
ليس جعل احدهما
صفة للآخر اولى من
عكسه (قوله كونه بحيث
الخ) وهو الهيئة
الحاصلة للمكلف عند
سلامة اسبابه واطلاق
المصادر على الهيئات
التابعة لها مسامحة
شائعة (قوله مناط
خلق) وحاصله لاانفكاك
بين السلامة والقدرة
عند المباشرة فوضعت
موضعها (قوله ومن
لايقول به) بتكليف
مالايطاق (قوله
لايعدها) اى الثالثة (قوله
على الاطلاق) فيكون

وفيه بحث لانه يجوز ان لايخلق الله تعالى العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان الح اذعانه بخصوص انه لايؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو ممنوع واما قبل وصول الخصوص فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بماعداه ولايخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقديره انه لوكان جائزا اه) لوصح هذا التقدير لزم ان لايجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله عنهم بانهم لايؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلا استحالة لاكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله ولهذا لايتمكن العبد) يردعليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ثم و بعده لاينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل المباشرة يوجبه و يفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدر لموته) ولولم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله قدقطع عليه الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لولم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولا تأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو اجل له كذا فى شرح المقاصد (قوله اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون) ان قلت لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه قلت

ماليس فى الوسع اعم من الممتنع والممكن الغير الممكن من العبد عادة وكون النزاع فى جوازه لايستلزمه فى كل من قسميه اذ العموم لايستلزم الشمول (قوله وفيه بحث) لايخفى عليك ان مآل السؤال انه تكليف بجمع النقيضين وهو التصديق والتكذيب وحاصل البحث دفع لقوله واذعان ما وجد من نفسه خلافه مستحيل الخ وهو لايسمن ولايغنى من جوع والحق فى الجواب منع تكليفه بالجمع بينهما لجواز ان يكون الاخبار بالختم على الكفر مبنيا على ثبوت اختياره الكفر على الايمان الاجمالى فى علم الله فافهم (قوله مع انا نعلم) جواب عما يقال ان الدليل لايدل على ان لاصنع للعبد فى المتولد فيه (قوله ولولم يقتل لجاز الخ) وتلخيصه هو ان المقضى موته فى وقت معين بسبب معين واولم يقدر كذلك لجاز ان يغير السبب او الوقت فى التقدير (قوله قلت) لايخفى ان مضمونه لاير تضيه

قوله تعالى لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له (قوله والجواب عن الاول اه) يردعليه انه لايوافق تحرير محل النزاع ويؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا تعارض الآيات القطعية او المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لا كما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل (قوله فيأكله) اى يتناوله وهو مشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به بالتغذى او بغيره فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لايخفى ويجوز ان يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى *ومما رزقناهم ينفقون* وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والا لخلا عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجىء فح يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لايكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى *ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها* يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من اكل الحرام آه) اجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذ لا معنى لتعليق ذلك اه) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه الله تعالى فلم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى *واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى* ويحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فتركوه فارتدوا اذ لا دلالة فى اول الآية وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو بط لقوله تعالى اه) وايضا الناس

الذوق السليم لجواز العطف على الجزائية لنكتة هى ارادة ان سبق القضاء جعل التأخر عن الاجل كالتقدم المستحيل عند مجيئه فافهم فانه لطيف (قوله بتعدد الاجل الخ) قد يقال عمره ليس الا سبعون غايته ان العلم الازلى تعلق بفعله فيما لايزال فقدر الاجل بحسبه فلا تعدد (قوله بصدده) اى بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق (قوله مع حرمتهما) اشارة الى كونهما رزقا عندهم عند ارتفاع الحرمة عنها فافهم (قوله فلم يأكل حلالا ولا حراما) قد يقال لم يقدر له قابلية المرزوقية فلا بأس بمنع الرزق عنه واما المعمر المقدر له تلك القابلية فمنع الرزق عنه لايليق بالكريم (قوله فوات مقابلة) اذ خلق الاهتداء ووجد ان العبد ضالا او تسميته يجوز اجتماع الاول منها مع الاخيرين (قوله و يحتمل

مختلف فى الهداية وبيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات
قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء
غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى
ولا مدح الا بالحصول وما يقال ان الاستعداد التام
فضيلة يليق ان يمدح عليها فدفوع بان التمكن مع
عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث
لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول
ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه احق
الفضائل بالتقديم واسبقها فى استجاب التعظيم
نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى
لكن هذا وجه آخر (قوله ولقوله عليه السلام
اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى *اهدنا الصراط المستقيم
اذ الطلب يستدعى عدم حصول المطلوب ويرد
على هذا انه ينا فى التفسير بالخلق ايضا على مالا يخفى
واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام من ذكر النصوص
المقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى
طريق دفع تشبث الخصم بالنقض والتنبيه على امكان
المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور
ان الهداية اه) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة
الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع
والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوى والعرفى فلا
منافاة (قوله والا لما خلق الكافر اه) اذا لاصلح له عدم
خلقه ثم اماتته او سلب عقله قبل التكليف والتعريض
فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض
للنعيم المقيم قلت فلو لم يفعل ذلك بمن مات طفلا هذا
وان اعتبر جانب علم الله على ما مر فى صدر الكتاب
فالامر ظ (قوله ولما كان له منة اه) فانهم قالوا ترك
الاصلح المقدور الغير المضر بخل وسفه فلزوم البخل
ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا
ولا منة فى مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلبه على مالا يخفى
لا يقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له فى شفقته لانا نقول

ان يراد) فح يكون
بمعنى خلق الاهتداء
(قوله مختلف فى الهداية)
بعضهم مهدى وبعضهم
لا (قوله الا بالحصول)
بحصول الاهتداء
لا ببيان طريقه (قوله
نعم التمكن عام) اى
الاستعداد موجود
فى كل شخص وتخصيص
البعض بالمدح به يدل
على ان المراد بالهداية
فى قولهم فلان مهدى
نفسها لا استعدادها
لكن هذا جواب
آخر لما يقال غير مناف
لما ذكر من البحث
فى جوابه السابق فافهم
(قوله ينا فى التفسير
بالخلق) ولهذا قيل
معناه ثبتنا على الهداية
الحاصلة فافهم (قوله
وان اعتبر جانب علم الله
الخ) ان اجيب بان من مات
طفلا لم يمت الا فى زمان
الموت اصلح له فيه لان الله

تع يعلم انه لو كبر لضل لورد عليه الكافر الذى مات حال كبره ولا معنى لطلبه الخ
فكان قول الشارح ولما كان منه قولا سديدا فافهم (قوله على ان عدم المغفرة

لامنة فى شفقته الجبلية بل فى افعاله الاختيارية المنبعثة
عنها ان وجدت (قوله وجوابه ان منع ما يكون) حاصله
ان الاصلح امر لا يستوجبه احد بل هو محض حق الله
تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه لا يخل
بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعايته قيل عليه المعتزلة
جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشرى
فى تفسير قوله تعالى * وان تغفر لهم فانك انت العزيز
الحكيم * اى وان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن
حكمتك وجوابه انه لا دلالة فى كلامه على ان
عدم المغفرة اصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستجاب
الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم ولو سلم ذلك
فعنى كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو
المغفرة ولو سلم فالتجويز على التقدير المحال لا ينافى الاستحالة
ولو سلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك
ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه اوجهل فيجب عليه
رعايتها والمذهب انه لا واجب عليه تعالى اصلا اللهم
الا ان يقال المراد نفى الوجوب فى الخصوصيات (قوله
ثم ليت شعرى اه) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة
على تركه وهذا غير الوجوبين اللذين ابطلهما وجوابه
انهم جعلوا الاخلال بالحكمة نقصا يستحيل على الله
فلزوم المح بجعل الترك مستحيلا وان صح بالنظر الى ذاته
وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم لازما
لاشتماله على المصالح ويسندونه الى العناية الازلية ولهذا
اضطر متأخروا المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى

اصلح) حتى يكون هذا
الكلام دليلا على تجويزهم
ترك الاصلح اذا اقتضاه
الحكمة والتفصيل فى هذا
المقام على وفق المرام
هو ان محصول قول
الزمخشرى لا خروج لمغفرة
الكفر المستوجب للتعذيب
عن الحكمة ولا دلالة فيه
على اصلحيته لجواز ان يكون
وجوبه ناشيا من الاستيجاب
المذكور لا منها ولو سلم انه
ناش منها فمعنى كلامه انتقال
وصف الاصلحية الى المغفرة
المستحيلة على تقدير وقوعه
بناء على جواز استلزام المح
محالا آخر فليس فيه تجويز
ترك الاصلح ولو سلم ان ليس
معنى كلامه هذا الانتقال على
ذلك التقدير فتجويز ترك
لتعذيب الثابت على وصف
الاصلحية على تقدير المغفرة
لمستحيلة لا ينافى استحالته
ولو سلم المنافاة فهو مذهب
بعضهم والكلام مع

الجمهور لا معهم (قوله فيجب عليه) اى عقلا (قوله فى الخصوصيات)
اى لا يجب فى رعاية الحكمة خصوص فعل لجواز قيام غيره مقامه (قوله غير الوجوبين)
وهما استحقاق تاركه الذم ولزوم الصدور (قوله وجوابه) يعنى ان فى كلامهم

انه يفعله البتة ولايتركه وان جاز الترك كما فى العاديات فانانعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لايجعلون ما اخبره الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة (قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع فالوجوب شرعى والافعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذلامعنى للذم لانه المالك على الاطلاق ولاللعقاب بالاتفاق اذلايتصور فى حقه تعالى (قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى *الرحمن على العرش استوى* لدلالته على الجلوس المحال على الله تعالى يجب تأويله بالاستيلاء ونحوه (قوله النار يعرضون عليها) اى عرضهم على النار احراقهم بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله تعالى *ويوم القيمة يعرضون* دليل على العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لاحيوة له اه) جوز بعضهم تعذيب غير الحى ولاشك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة فى بطن الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ بلاشعور منا (قوله لادليل لهم يعتدبه) قالوا ان اعيد الوقت الاول يضا فهو مبدأ لامعاد والافلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولانم ان الوقت منها والايلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لايقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث مشخص خارجى لانانقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود مالايتصور هو بدونه ومالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة ايضا

مايدل على تشبثهم هنا بذيل الفلاسفة فاذكرته من المعنى المغاير للوجوبين فليس بمرتضاهم (قوله قال بعض المعتزلة) الظ ان الترك فى قولهم ايضا صحيح بالنظر الى ذاته فرجعه الى قول الفلاسفة كما سبق فافهم (قوله وقوله تع ويوم القيمة) لاوجه لتغيير عبارة الاية الكريمة لعله سهو منه (قوله دليل على ان العرض قبل الح) فيه ان العاطفة لاتدل على الترتب اللهم الاان يقال المراد الاستدلال بالفحوى (قوله نوع من الحيوة) ويجوز ذلك فى الاجزاء المتفرقة والمجتمعة عندنا لعدم اشتراطنا البنية لها فتعريفها بانها قوة تتبع اعتدال النوع على مافى المواقف انما هو بالنظر الى الحيوة المعلومة الوقوع فافهم (قوله وقت الحدوث مشخص خارجى) اذيلزم تبدل الاشخاص

« وثانيا »

بحسب تبدله (قوله وثانيا) جواب باختيار الشق الثانى كما ان المختار فى الاول الاول

وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبدأ ولو قت ههنا معاد فرضا وقالو ايضا لواعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هف واجيب بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولااستحالة فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لو تم ذلك لامتنع بقاء شخص ما زمانا والالتخلل الزمان بين الشئ ونفسه وفيه بحث اذ الاختلاف فى غير المشخصات لايدفع التخلل بين المشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه ثم لايخفى ان معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع فى الخلال فلاتخلل فى الشخص الباقى (قوله لان مرادنا آه) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى *كل شئ هالك الاوجهه* واجيب بان هلاك الشئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمطلوب بالمركبات خواصها وآثارها فالتفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لااصلية) فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا الجواز (قوله وان الجهنمى ضرسه مثل احد) قيل ذلك بالانتفاخ لابضم زائد والالزم تعذيبه بلاشركة فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم التناسخ اه) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات الاجزاء

هذا خلف لان التوسط يقتضى الاثنينية (قوله وقد يجاب) حاصله منع التخلل بين الشئ ونفسه بتحصيل الاثنينية (قوله وايضا لوتم) نقض اجمالى لاستدلالهم بتخلل العدم فافهم (قوله وفيه بحث) اى فى قوله وقد يجاب (قوله ثم لايخفى) جواب عن النقض بالفرق بين المقامين (قوله فلاتخلل فى لشخص الباقى) فيه ان العدم لم يقطع الاتصال حالة الابتداء بحالة الاعادة ففى الشخص الباقى جزء الزمان الواقع فى الخلال قد قطع اتصال سابقه بلاحقه واعتبار الاتصال بالواسطة فى الباقى لايفيد اذ القاطع فى المعاد هو زمان العدم ايضا ويمكن ان يقال الوجود المستمر لا كالوجود المقطوع استمراره بالعدم فافهم (قوله ليحصل الجسم) يعنى ان الحكمة فى خلقها هو هذا (قوله للروح المتعلق به) قد يقال الكلام فى جعله متعلقا بما لم يعص به لاجل

والتغاير ههنافى الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله منع التغاير بناءعلى ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون عين الاول فيعترض بان قوله تعالى * كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداغيرها * يدل على تغاير الجلدين مع اتحاداجزائهما بناء على تغاير الهيئة والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل (قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر) يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره فانه فى الجنة والحوض فى الموقف (قوله وريحه اطيب من المسك اه) و يجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع (قوله من شرب منه فلا يظمأ ابدا) و يجوز ان لايشرب به الامن قدر له عدم دخول النار اولا يعذب بالظمأ من شربه وان دخل النار (قوله ادق من الشعر واحد من السيف) هكذا ورد فى الحديث الصحيح المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروى من ان الصحابة قالوا يارسول الله اين نطلبك يوم الحشر فقال عم على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان المرتبة يجوز بان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور (قوله واسكانهما الجنة) والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى * قلنا اهبطوا منها جميعا * اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل و يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة الجبل (قوله نجعلها للذين) اى نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل ان يجعل للذين مفعولا ثانيا لنجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم لانفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل فعدول عن الظاهر (قوله اكلها دائم) الاكل بضمتين كل مايؤكل ويرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام

التعذيب فافهم (قوله فتامل) اشارة الى ان اتحاد اجزاء الجلدين ليس بلازم للاعادة اذيجوز ان يخلق الجلد لامن الاجزآء الاصلية للبدن فافهم (قوله والحوض فى الموقف) قد يقال يجوز ان يخرجه الله تع من الجنة للانتفاع يومئذ ثم يدخله (قوله قلت يمكن الخ) وحاصله ان الجعل بمعنى التصيير الذى ذكر يتبادر منه التمكين من التمكن لا التمكن بالفعل والتمكين لازم الوجود فلا يتاخر عنه فلا فرق بينه و بين ماسبق من معنى الجعل فى الدلالة على انها سوف توجد (قوله واما الحمل على التمكن بالفعل الخ)

اذ المراد بالشئ هو الموجود المطلق لا الموجود فى وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى * خالق كل شئ وهو بكل شئ عليم * (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعنى ان المراد هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف وان انقطعت فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفى الخروج عن الانتفاع به) اى المقصود منه فلا يرد عليه ان مالايفنى يدل على وجود الصانع وهى من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان اريد مطلق الكفر فالسحر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والافسائر انواع الكفر يبقى خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظاهر قوله تعالى * ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم * والتوجيه مايجئ من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) اى على وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم التصديق القلبى (قوله لما اجمع عليه السلف) لايقال لا اجماع مع مخالفة الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ) لايقال فح يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه لاينبغى ان يصدر مثله عن المؤمنين (قوله على رغم انف ابى ذر) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغم انفه اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه (قوله ومن لم يحكم بما انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق

جواب عما يقال من انه لم لم يحمل عليه حتى لا تفيد الاية مدعاهم لعدم لزومه الوجود فافهم (قوله اذالمراد بالشئ هو الموجود الخ) يعنى لوتم هذا الدليل لدل على عدم خلقهما يوم القيمة ايضا لكنه قد يقال المراد كل شئ فى الدنيا فافهم (قوله فلا ينقطع النوع اصلا) فى الاعتبار الاول انقطاع مابين المثلين (قوله اى المقصود منه) وهو ترتب الاثار المطلوبة منه عليه (قوله فسائر انواع الكفر) كالانكار بالحشر و عذاب القبر وغيره (قوله النفاق كفر مضمر) فلا مخالفة من هذه الجهة لكن فيه ان له مخالفة من جهة اخرى وهو القول بكفر اهل الكبائر فافهم (قوله وارد فى التغليظ)

والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولانزاع فى كفر من لم يصدق بما انزل الله ايضا كلمة ماههنا للجنس وبعم النفى ولانزاع فى كفر من لم يحكم بشئ بما انزل الله تعالى (قوله ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله ومن ترك صلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحيلا او على كفران النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعنى الكون على المكذب على ماتقرر والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اى ان يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله بعضهم الى انه يمتنع عقلا) اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لايحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينافى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى * ان الله لايغفر ان يشرك به الاية اذا المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضاهى واجبة عندهم فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لايصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة

ذكر ذلك فى شرح جامع البخارى للكرمانى رح (قوله والجواب ان الحكم الخ) محصول هذين الجوابين تخصيص كلمة من بالكفار او ببعضه فافهم (قوله محمول على الترك) يعنى اما ان يأول الترك او الكفر (قوله نظائره) من المذكور فى الشرح وغيره (قوله اى ان يكفر) يعنى هو من قبيل ذكر الخاص وارادة العام لنكتة (قوله لمنافاتها الحكمة) اى لاقبحه عقلا فتأمل (قوله مثل اثابة المحسن دونه) قيل عليه العفو عن الكفر فى الجملة خروج عن الحكمة لكن لاخفاء فى ان تعذيب صاحب الكبيرة ثم الاثابة على ايمانه وعدم تعذيب الكافر مع عدم اثابته ابدا ليس بتسوية

« والصحيح »

مخلة للحكمة كما لايخفى اللهم الا ان يقال العفو يوجب الاثابة (قوله والصحيح ان الضمير للمغفرة) ولايخفى انه خلاف المتبادر على انه لايندفع به الاعتراض من الاية فالوجه الاجرآء على الظاهر وان يجيبوا عن الاعتراض بان التوبة عن الشرك انقلاب الى الايمان والمتبادر من عفوه هو عفوه حال الاتصاف به ٨٩ وهو لايقع اصلا بخلاف الكبيرة

والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلمة ما فى هذه الاية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولانم عموم مغفرة الصغائر اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الايات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم ان الخلف اه) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولاتبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لاينكره فتأمل (قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر واشخاصها ومغفرة ماعدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد

اذ التوبة عنه لايجعل صاحبه غير مذنب بالكبيرة فهو متصف به حال العفو واما التعليق بالمشية فباعتبار ان ليس القبول من واجبات التوبة فافهم (قوله انما استطرد) يعنى ان ذكره على سبيل التبع اذ لم يذكر انهم يدعون الوجوب حتى يكون ذكره استدلالا على نفيه فافهم (قوله من غير قطع الخ) قيده به وان كان المدعى الذى يحصل به الرد على الخصم هو الجواز مع الوقوع لعدم مساعدة الدليل له على ماقرره رح (قوله فلاثبات الجزء الاول من الدعوى) يريد ان المدعى مركب من الجزئين احدهما هو جواز العقاب عليها والثانى وقوع ذلك العقاب كما نبهت عليه وادلة الشارح انما يثبت الجزء

١٢ خ ب الاول اذ يجوز ان يكون اصحاب الصغيرة باجمعهم ممن يتداركه المشية وان لا يكون والاحصاء ايضا لاينافى عفو الكل كما لاينافى عفو البعض فمحصول الدليلين مجرد جواز العقاب والخصم لاينكره هذا هو تحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك اراجيف العوام (قوله اذ المراد بالكبائر) تعليل للتقييد بالمشية وحاصله المراد بالكبائر الكاملات ومغفرة مادونهما مقيدة بالمشية باجماع الجانبين فلا قطع بالوقوع

بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر
بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة ثابتة لايقال مرتكب المكروه
يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فيحرم اهل
الكبائر بالطريق الاولى لانا نقول لانم الملازمة لان جزاء الادنى
لايلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم
فلعل المراد حرمان الشفيعية او حرمان الشفاعة لرفع
الدرجة او لعدم الدخول فى النار او فى بعض مواقف المحشر
على ان الاستحقاق لايستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين
والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يعم الكبائر (قوله يدل على
ثبوت الشفاعة) وعلى انها ليست لرفعة الدرجة لان عدم
تلك الشفاعة لايقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن
لايدل على انها فى حق اهل الكبائر (قوله ولايقبل منها شفاعة)
ظاهر الاية ينفى اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل
ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت شفاعة الشفيع
لم يقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها
على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم
الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة فى سياق النفى
عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانه
لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية
خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لا رجل
فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على
السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة ووقوعها فى سياق النفى كوقوعها
فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا (قوله يجب تخصيصها بالكفار) ان قلت
كيف تخص بهم وقد سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة
على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة
الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة مم والى صغيرة المجتنب غير مفيد
فتأمل (قوله لانه بط بالاجماع) لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج
عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع
ظاهر لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه
(قوله ان الذين امنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا
الاستدلال على ان العمل الصالح لايتناول التروك ثم انه
لايدل على عدم خلود من لاعمل له غير الايمان لكنه

(قوله بلا دليل) اذ لا اجماع
من الفريقين على عدم تعين
المغفرة فى حق الصغائر
(قوله لان جزاء الادنى) فيه
ان انسداد باب الخلاص
عن صاحب الادنى وانفتاحه
لصاحب الاعلى لايخ
عن بعد (قوله او لعدم
الدخول) فيه تجويز انها
اغلظ واشد من الكبيرة
كما لايخفى (قوله لكن لايدل
على انها فى حق اهل الكبائر)
ربما يقال اقتضاء المقام توسعهم
بما يخصهم على ما ذكره
الشارح يدل على ثبوتها
فى حق اهل الكبائر (قوله
فلعلها تقبل بطريق آخر)
كان يشفع شفيع من عند
نفسه (قوله نعم لو قيل)
حاصله ان ما نحن فيه بصدده
ليس كالمثال المذكور فافهم
(قوله والى صغيرة المجتنب
غير مفيد) اذ يجوز ان يكون
العفو بالنسبة الى صغيرة غير
المجتنب فيا قد جرى الشارح
ههنا على ما هو المشهور
من عدم قولهم باستحقاق
العقاب بارتكاب

الصغيرة اصلا لكن لايخفى عليك ان تخصيص التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة
بالذكر لاوجه له ح والحق ان مراد الشارح تزييف قولهم ببيان فساد

يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء للكفر)
اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد
جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لايزيد الجزاء على
الجناية وهذا الدليل الزامى والافتصرفه تعالى فى ملكه
لايوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا ولولا الخلوص
لم ينفصل عن مضار الدنيا ولايخفى ضعفه لجواز الانفصال
بوجه اخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد
ههنا (قوله قد يستعمل فى المكث الطويل) لكن خلود
الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات
الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن
لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى * انؤمن لك واتبعك
الارذلون * لاحتمال ان يكون اللام فى لنا لتقوية العمل
لا للتعدية (قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) اى
يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير
اذعان كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا
خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله
صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين
السوفسطائى ونحوه فى التصور وانه بط بالضرورة ولاينحصر
التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع
عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى
المعبر عنه بكرويدن امر قطعى وقد نص عليه فى شرح
المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق
البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يعم الظن
بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا
توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله
كان اطلاق اسم الكافر) وقوله بجعله كافرا اشارة الى
ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظ وفى حق اجراء
الاحكام لافيما بينه وبين الله تعالى

اطلاقهم العفو على ترك
تعذيب التائب وصاحب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة
لا ابطال قولهم رأسا (قوله
يبطل مذهب الاعتزال)
وهو ان اهل الكبيرة الغير
التائب من المؤمنين مخلد
فى النار ولو عمل الصالحات
(قوله وهذا الدليل الزامى)
بناء على انهم يوجبون العدل
(قوله لكنه غير مفيد)
اذ يكفيهم الدوام فافهم
(قوله لتقوية العمل) فيه
ان التقوية باللام فيما فعله
ناصب وهذا ليس كذلك
فافهم وقيل عليه انما ذكره
مثالا لا استشهادا على ان الظ
ان اللام صلة وانت خبير بانه
ليس بشئ اذ لاشك فى اولوية
ذكر المثال المستشهد به على
ان الظ هو الاستشهاد اذ المقام
مقامه وكون اللام صلة فى
الظ مع احتمال التقوية لاينافى
ايضا تلك الاولوية (قوله
يقينا خاليا) اذ لاشبهة انه
تصدر منه تصرفات يتفرع على التعين لكنه يتحير عند التأمل فافهم (قوله حد الجزم والاذعان)
قيل هذه الكفاية ليس للقطعية بل هى التزام لكون الظن الغالب الذى لايخطر معه

احتمال النقيض من باب الايمان فالمراد بالاذعان هو الانقياد لمقتضى الاعتقاد لا ادراك
ان النسبة واقعة لكن فيه انهم احتلفوا ٩٢ فى صحة ايمان المقلد مع ان له جزما غاية انه يقبل

الزوال فالتزام كفاية الظن
فى باب الايمان بعيد منهم جدا
(قوله وذكر فى شرح المقاصد
الخ) محصوله ان بينهما تدافعا
وردبمنع اشعار العبارتين
بما ذكر ولا يخفى عليك
ان كلام الشارح مبنى على الظ
(قوله لا يحتمل السقوط)
قد يقال هذا خلاف المشهور
من استلزام انتفاء الجزء لانتفاء
الكل ويمكن ان يقال هذا
فى المحققات وما نحن بصدده
فى الاعتبارات الشرعية
(قوله هذا مناف لما عليه
المتكلمون) يعنى ان هذا
الجواب لا يساعده مذهب
الاشاعرة فاللام للعهد (قوله
واما حال الحضور) اى حال
ملاحظة العقل للتصديق
قد يذهل عن حصوله
وقد لا بناء على ان العلم بالشئ
لا يستلزم العلم بالعلم ولا ينافيه
فافهم (قوله مع انه جزء
مفهوم الايمان) فلو لا هذا
الجعل لما وجد مؤمن اصلا
اذ لو سلم دوام التصديق
القلبى فى جميع آنات العمر
بحسب ملاحظته دائما لا نم
ذلك فى الاقرار فافهم (قوله لدلالتها على ان محل) اى دلالة بحسب « يرد »
ظواهرها مع ان لا دليل على العدول عنها (قوله ولانه خلاف) هذا دليل على ان لا صيرورة الى
النقل ولو قدر وجوده واما السابق فدليل على الانتفاء (قوله من المنقولات الشرعية) لا تدافع

وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب
غير معتد به و لا ايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا
من الامارات (قوله ركن لا يحتمل السقوط) ان قيل الغافل
المؤمنين مؤمنون ولا تصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقى
لا الحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه
المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله
والذهول) اى فى حال النوم و الغفلة انما هو عن حصوله
فتلك الحال حال الذهول لا حال عدم التصديق واما
حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لا
يذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما اه) ولذلك يكفى
الاقرار مرة فى جميع العمر مع انه جزء مفهوم الايمان (قوله
وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولا يخفى ان الاقرار
لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان على
الامام وعلى غيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا
فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره
(قوله والنصوص معاضدة آه) لدلالتها على ان محل الايمان
هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق
لا سائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق
ولم يعين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل و الا لكان الخطاب
بالايمان خطابا بما لا يفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار
اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان
اللغوى قلت لا نزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية
بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز
وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة
(قوله هل شققت قلبه)

بينه و بين ما سبق اذا المراد انه منقول بالنسبة الى خصوص المتعلق وهو جميع
ما جاء به النبى عم من عند الله تع وما ذكر فيما سبق من عدم النقل انما هو
بالنسبة الى نفس معناه فافهم (قوله يرد عليه انه يحتمل) اذ لم يذكر الايمان فيه صريحا
حتى يحكم بانه يدل بظاهره على كون القلب محله ٩٣ (قوله انما يتم اذ ضم) قد يقال

سياق الكلام فى ثابة ذلك
الضم فافهم (قوله فيرد عليه
النصوص) يعنى بعد الضم
المذكور وهذا لا ينافى
ورودها قبله فافهم (قوله
عند الكرامية) ذكرهم لكون
السؤال المذكور من قبلهم
(قوله فى وضع الشرع
واللغة) يعنى انهم يدعون
ان الشارع واهل اللسان
اعتبره كذلك فى وضعهم لانه
واجب بتصرف عقلى (قوله
اذ لا دخل فى الاوضاع)
دليل للبطلان المذكور (قوله
فى حق الاحكام) اى
الاخروية المترتبة على الايمان
(قوله من اضمر الانكار الخ)
هذه الموصولة مع سابقتها يدل
على ان الدال لا يكفى فى ترتب
حكم الايمان وهو النجاة
عن الخلود فى النار بل يجب
فيه وجود المدلول ايضا
والموصولة الاخرى انما ذكرت بالتبع وان لم يكن لها مدخل فى الغرض هنا (قوله
كافية فى صحة اطلاق) قيل فساده غنى عن البيان لكن عليه دائرة الفساد اذ لا شك
فى ان من سمع الاقرار من زيد مثلا وحكم بانه مؤمن لا يجب عليه اعتبار التجوز فى اطلاقه
هذا او قصد معنى انه مقر بل قد يريد لمجرد هذا السماع انه مصدق تصديقا قلبيا

يرد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء
الايمان (قوله لا يعرفون منه الا التصديق باللسان) يعنى ان معناه
الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه انما يتم اذا ضم اليه عدم
النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة (قوله حتى
لو فرضنا اه) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية
مجرد اللفظ بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر فى وضع
الشرع واللغة فبطل ما قيل انه اذا اعتبر الدال لدلالته
لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول اذ لا دخل فى الاوضاع
نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم ايضا قالوا
من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق
الخلود فى النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار
لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اى يطلق
عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل
الايمان فان امارة الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق
اللفظ على سبيل الحقيقة كالغضبان والفرحان ونحوهما
وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا لغة و يفهم منه بمعونة
سياق كلامه انه حقيقة فى الاقرار ايضا الا انه يخالفه
ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يقال يدعى وضع آخر (قوله
لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) لا يقال لعلهم يجعلون
مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب الرقاشى
والقطان

حقيقة وبالجملة لو لم يجز ذلك لانتفى اطلاق المؤمن باعتبار معنى التصديق القلبي اطلاقا حقيقيا
على احد من احد سوى عالم الغيب اذ لا مجال فيه لغير الحكم بالدليل يدل على ما قلنا

قول الشارح رح ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا الخ اذ الاجراء ليس على الاقرار الخالى عن التصديق القلبي بل لو علم ذلك يكفر قطعا فافهم ايدك الله (قوله لا الكرامية) فلا يمكن منهم ذلك الجعل (قوله رد آخر على الكرامية) دفع توهم يردهنا بناء على ان المص اعتبر ان الايمان مجموع التصديق والاقرار فافهم (قوله يقتضى المغايرة) يعنى ان لا يكون عينا ولا جزأ (قوله لان جزأ الشرط شرط) اذ علة الشرط شرط المشروط (قوله وان لم يتكثر بحسب ذاتها) اى وان لم يتكثر ذلك التفصيل من حيث ذوات المتعلقات وتوضيحه هو ان التفصيل مجموع التصديقات المفصلة المتعلقة بمجموع النسب مفصلة ولا تعدد فيهما بحسب الذات لكن اجزاء مجموع تلك النسب التى هى متعلقات لاجزآء مجموع تلك التصديقات

متكثرة متصفة بانها يجب الايمان بها فباتصافها بذلك العنوان كان « من غير »
اجزآء التصديقات ايمانا متكثرا بخلاف الايمان الاجمالى اذ لا اجزاء فيه فافهم (قوله
غير التصديق بالضرورة) قد يقال يجوز ان يكون المراد ان التصديق اليومى مثلا يتغير

لا الكرامية ولهذا ذكروا عدم الاستفسار عما في القلب (قوله وايضا الاجماع منعقد اه) رد آخر على الكرامية لا على المص وموافقيه كما توهم (قوله مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة) واما عطف الجزء على الكل كما في قوله تعالى* تنزل الملائكة والروح* فبتأويل جعله خارجا لاعتبار خطابى وكفى بالقطع حجة (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضا (قوله وهذا) اى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور في غير عصره عم كذا في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله ولا خفاء في ان التفصيلى ازيد) لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله انه يزيد اه) كذا نقل عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى فلذا يثاب عليه في كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر لان حصول المثل اه) قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الهمدانى او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائى واكثر معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا مما شرع جزأ وكذا بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزاء

باعتبار اضافة زمان اخر فافهم (قوله من غير ان يشرع كذلك) يعنى ان الشرع لم يعتبرها
جزأ يوجب انتفاؤه انتفاء الكل بل هى بحيث وجودها وجود جزء وعدمها ليس

بعدم جزء في اعتبار الشرع (قوله طاعة لا يخرج عنها طاعة) هذا ناظر الى من يدخل النوافل واما قوله او واجب كذلك ناظر الى من يخرجها فالواجب بمعنى الفرض (قوله فعدول عن الظ) قد يتوهم عدم الفرق بناء على ان تحصيل النظرى لا يتصور بدون النظر لكن لا يخفى عليك ان المكلف به في الاول هو الاتصاف بالايمان غايته انه موقوف على النظر وفي الثانى هو النظر الا انه يستلزم ذلك الاتصاف (قوله صدق النبى بغتة) الظاهر المراد وقوع الاعتقاد بصدقه فعلى هذا يكون تكليف تحصيله اختيارا من باب تكليف ما لا يطاق ضرورة استحالة تحصيل الحاصل سواء كان

بالاختيار اولا فان قلت يجوز ان يراد وقوع تصور الصدق قلت فما يقول فيمن
اعتقد بغتة اللهم الا ان يقال انه مكلف بتحصيل النظر الموجب لذلك الاعتقاد وان
حصل الموجب قبل وفيه ما فيه فافهم (قوله من التصديق الميزانى) اذ هو اعم مما

من غير ان يشرع كذلك كزيادة القراءة والقيام بحسبها في الصلوة وايضا قد ينتقض بعض انواع الفرائض بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقراء او بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن امن ومات قبل ان يجب عليه شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور الا في مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله والحق ان النظرى مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة من النظر الذى هو واسطة التحصيل هذا خلاصة ما في شرح المواقف (قوله ولا يكفى المعرفة) فمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبى عليه السلام بغتة يكون مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا هو توجيه كلام بعض المتأخرين

وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمله
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام
هو الخضوع والانقياد للاحكام وهو معنى التصدق
بجميع ماجاء به النبى عليه السلام فيرادف الايمان والترادف
يستلزم الاتحاد المطلوب فتأمل (قوله ويؤيده)
اى الاتحاد قوله تعالى * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين *
اى لم نجد فى قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت
من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار
فيها وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء
لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك
الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى * ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فلن يقبل منه * والايمان يقبل من
طالبه ورد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم
وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى
فى غير العلم الشرعى فقد سهلت تحكم اسهو
من سعى فى علم الكلام (قوله وبالجملة) تصوير
للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما
عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت
بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اى فيما
ارسل وذلك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار
عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع
والانقياد لالوهيته) فهو تصديق خاص بان لله
تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه
فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الاية بمعنى الانقياد
الظاهر) والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم
تحقق مدلوله ولذا يصح ان يقال ولكن قولوا آمنا
(قوله فان قيل قوله عليه السلام آه) هذا معارضة فى المقدمة
كما ان الاول معارضة فى المطاعن الاتحاد وقد يقال اذ شرط
فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث
على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال
على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا

حصوله بالاختيار اولا
والايمانى هو النوع الثانى
(قوله وليس بمختار عند
الشارح) لانه جعل التصديق
الايمانى فيما سبق نفس
التصديق الميزانى (قوله
وانما قلنا كذلك) يعنى تقدير
المضاف وتقييد المستثنى منه
بكونه من المؤمنين (قوله ليلايم
كلمة من) اذ هى بيان البيت
(قوله واعترض عليه)
محصله تجويز عموم المستثنى
منه لكن لا يخفى عليك
ان وضع المظهر موضع
المضمر هنا يؤيد الاتحاد لانه
يوجب القطع (قوله من سعى
فى علم الكلام) مع انه غير العلم
الشرعى فى المفهوم واخص
منه (قوله عن الاخر) اى عن
موصوف الآخر فافهم
(قوله اى فيما ارسل) اوله به
لان الامر من مقولة الانشاء
(قوله والاولى) وجه الاولوية
عدم اشعار التغاير بوجه
من الوجوه (قوله تحقق
مدلوله) اى المعتبر فى الشرع
(قوله معارضة فى المقدمة)
وهى صغرى قياس الاتحاد
القائلة ان الاسلام عبارة
عن التصديق القلبى وتوضيحه

« عن توجيه »

ان دليلكم وهو قول الشارح لان الاسلام هو الخضوع الخ وان دل على انه عبارة
عن التصديق لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عم الاسلام ان تشهد الخ لدلالته على انه

عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين اه) حاصل
كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضات خفية
كثيرة من الهوى والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من
ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح
المقاصد وهذا اقرب او لا مخالفة لما يدعيه القوم من الاجماع
(قوله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر اه) يعنى انه المنجى
والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر
ومعنى قولهم السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة
المعتد بها لمن علم الله انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح
المقاصد فلا يرد ما قيل يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا
سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق
ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى ان قضية
الحكمة تقتضيه) اى ترجح جانب الوقوع وتخرج
عن حد المساواة كاستقامة احد الطريقين مع قربه
وامنه ويرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية
فى الترك فلا ترجيح والحق ان كلام المتن مستغن عن
هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين)
فانه عليه السلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن
وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته به وقد
يوجه كونه عليه السلام رحمة للكافرين بانهم امنوا
بدعائه عن الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب
سوق هذا المقام (قوله وهى امر يظهر اه) قيل
لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق
الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به
لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شهادة بدون
الموافقة وقد مر فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث
فتذكره (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر

هو الاعمال فعلى هذا ان
المذكور فى الشرح دليل
المقدمة المطوية لا المقدمة
نفسها كما لا يخفى فان قلت
فما الحاجة الى هذا التوجيه
قلت لو لم يجعل السؤال
معارضة لكان جوابه كلاما
على السند وهو ليس من دأب
المناظرة (قوله عن توجيه
الكلام الخ) اذ هو ليس
باعتراض على المشايخ بل
على من وحدهما مفهوما
(قوله فلا يرد) وجه عدم
الورود هو انه لما اريد
بالسعادة فى بطن الام السعادة
عند الختم كان الاتصاف
بها عند تحققه لا قبل والمشرك
المقدر موته على الايمان
لم يحصل له تلك عند الاشراك
(قوله اى ترجح جانب
الوقوع) يريد ان الحكمة
وان اوجبته عقلا لكن رعاية
وجهها ليست من الواجبات
العقلية على الله فلا توصله
الى حد الوجوب (قوله ويرد
عليه) قيل عليه ان الحكمة

 بالضرورة يقتضى الارسال البتة وانت خبير بان دعوى
الضرورة فى محل النزاع التزام للافحام (قوله لا يناسب الخ) اذ السوق لبيان

نفخة عم من حيث رسالته (قوله والحق الخ) قيل الجواب ان المفهوم من الكتاب فى حق
آدم هو استماع الكلام المنظوم والمراد فى حق غيره هو القاء المعنى ٩٨ فى الروع فى اليقظة

فهو قوله تعالى * اسكن انت وزوجك الجنة * واما النهى فهو قوله تعالى * ولا تقربا هذه الشجرة * هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفى ان يكون حواء امة مسلمة له فى الجنة (قوله لم يكن فى زمنه نبى) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله تعالى * ان اقذفيه فى التابوت * وام عيسى عليه السلام كذلك بقوله تعالى * وهزى اليك بجذع النخلة * والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين والاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى عليه السلام ومبنى الاستدلال الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع محمدا عليه السلام) وما روى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عليه السلام يبين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله واما عمدا فبالاجماع) اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرائع بطل اجماعا اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو محال وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم عن سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (قوله او العقل وهو مذهب المعتزلة) قالوا صدور الكبيرة يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح والغرض من البعثة ويرد عليه ان الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اى خوفا لان اظهار الاسلام ح القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور

والاول من خصائص الانبياء دون الثانى لكن لا يخفى ان كلام جبرائيل عم مع مريم رض صريح فى الكتاب وذكر ايضا ارسل الى ام موسى عم ملك لا على وجه النبوة فاختر ايهما شئت من الجوابين واعمل به (قوله بالفتح) اى بفتح الكاف (قوله لانتهاء علته) وهى عدم الرغبات فى الاموال لقرب الساعة (قوله ما سوى الكذب الخ)

فالكذب فى غير التبليغ داخل فيه (قوله الكلام فى الصدور) فيه جواز الصدور «باعلام»
يستلزم جواز الظهور عادة ولا يخفى ان الاستلزام العادى لا يستلزم الايجاب العقلى

والكلام فيه على ان التأدية الى النفرة حال وقوع الظهور لا حال جوازه (قوله باعلام
من الله) قيل فجوابه ان العصمة ٩٩ غير لازمة فكيف اعلامها لكن لا يخفى عليك

باعلام من الله (قوله مصروف عن ظاهره) اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظاهر ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ما عدا الخاص المقابل له (قوله ولا شك ان خيرية الامة) فيه منع لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه لا يدل اه) قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه نوح او ابراهيم او موسى او عيسى عليهم السلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان ادم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام انا اكرم الاولين والاخرين عند الله ولا فخر (قوله بدليل صحة استثنائه) اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن الادنى بالامرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فح يكون الامر بالسجدة لجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحد) اى متحد من حيث انه كلام الله وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم المقرو فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اى دال عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب لقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد هو خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها (قوله جيب بان المراد الرؤيا بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة

ان عدم وجوب العصمة لا ينافى الاعلام بلا وجوب وما يقال من ان كثيرا من الانبياء قتل ولم ينقل منهم اظهار الكفر ففيه ان القتل لا يوجب الخوف عند الدعوة لجواز حصول استيلاء الكفار بعدها مع الامن عندها فافهم (قوله اى بطريق صرف النسبة) يعنى ان المراد من الصرف عن الظاهر هو هذا لا مطلق الصرف والا لكان ذكر غيره من ترك الاولى والكون قبل البعثة لغوا لدخوله فيه فالمصروف مصروف فافهم (قوله بحمل العام) يعنى يجوز ان يراد بالصرف عن الظ ما عدا ترك الاولى والكون قبل البعثة (قوله فيه منع) اى بحسب الظ فافهم (قوله وفيه ما فيه) لجواز ان يراد خلاف المتبادر (قوله فعطف التفاوت الخ) قيل المراد بالتعدد التكثر الى العدد وبالتفاوت الرجحان فى البلاغة وغيرها لكن لا يخفى عليك ان ذكر التفاوت يغنى

عن ذكر التعدد وان لم يكن احدهما عين الآخر والتشنيع عليه بانه بعيد من التفسير لا شك
فى انه غفول او تزوير (قوله والاول انسب الخ) يعنى ان المراد هنا وحدة الدال

وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى * اين شركائى (قوله والمعنى مافقد جسده) والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا) ان وافق غرضه والايسمى اهانة كما روى ان مسيلمة الكذاب دعى لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبيل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق ه) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى او معجزة لزكريا عليهما السلام والثانى معجزة لسليمان عم قلنا نحن لاندعى الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته وسياق الايات يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا عليه السلام علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل اه) اعلم ان بينا باشباع الاشباع وبينما بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلابد لهما من جواب فان تجرد عن كلمتى المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس اه) اى عند حكاية النبى عليه السلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تكلم اى تتكلم بحذف احدى التائين فقال عليه السلام آمنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه من تكلم البقرة (قوله اشار الى الجواب بقوله اه) حاصله ان الاشتباه عند ادعائه الرسالة لنفسه وهو مستحيل منه لانه متدين ومقر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان الكرامة معجزة انما هو

فى الاتصاف بانه كلام الله لا لوحدة المدلول بناء على التشبيه للتوضيح ولا فرق فى وضوح وحدة مدلول هذا وذلك وعدمه لكن الاقرب ان يراد هنا وحدة المدلول ايضا والتشبيه لما مر ذكره فى بحث الكلام (قوله وقيل سماها الح) يعنى اطلق الرؤيا على المعراج على زعمهم (قوله ومرة بروحه) وذكر ذلك فى بعض التفاسير (قوله بل هى ستة الح) قد يضم الارهاص الى الكرامة والاستدراج الى الاهانة (قوله امتحانا الح) فيكون معجزة ومعونة له لكن المتبادر من الاية ان لا علم له (قوله من الظروف الزمانية الح) يعنى انها على الاكثر ظرف ومضافة الى الجملة (قوله متعجبا) لا انكا

(قوله بطريق التشبيه الح) لعدم صدق تعريف المعجزة عليها (قوله بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقية دعوى النبوة وتذكر (قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر رضى الله تعالى عنه ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان ابابكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) رد عليه انه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه السلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغى ان يخص النبى عليه السلام وعلى كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لابد من تخصيص عيسى عليه السلام) وكذا ادريس والخضر والالياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس فى السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اى صراحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذلك قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) اى اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما (قوله فلا وقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على ما يدل على كثرة عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابابكر رضى الله عنه خطب حين وفاته عليه السلام وقال لابد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة اى اتوا ابكرة (قوله بل عن خطأ فى الاجتهاد) فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان رضى الله عنه (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء يكون ثلثين (قوله لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلين كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبى قال الله تعالى لابراهيم * انى جاعلك للناس اماما * وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة

وان اريد بعد بعث الح) قد يقال المراد الشق الثانى لكن البعدية يجوز ان يعتبر ظرفا لحصول الفضل لا الوجود البشر وفضله عم حاصل حين البعث لا بعده فعلى هذا لاحاجة الى تخصيص عيسى ع م وغيره واما افضلية على سائر الامم فستفادة من افضليته على الافضل منهم فافهم فانه نفيس (قوله وقد تواتر الح) المقصود منه ذكر مناقبه لا الاشارة الى كونه افضل من عثمان رض ويحتمل هذا وما قبله يأباهما قوله ع م ثم يصير ملكا غضوضا فافهم

وقد يجاب عنه بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجوده كيف لا يكون غير المعصوم ظالما قلت معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن منها وقد يعبر عن الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد في الآية عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين (قوله لا يزيل المحنة) اى التكليف يسمى به اذ بها يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب اه) وقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعين وح لا اشكال اصلا (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى * لا ينال عهدى الظالمين * فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء وزمانى بقاء لانا نقول الوصول بمعنى المصدر امر آنى لا بقاء له وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث فليتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع قالوا يشترط العدالة فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق اوامره (قوله قلنا انه لما فرغ من مقاصده اه) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقت تلك المباحث بالكلام وادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة المهديين عن مطاعن المبتدعين

(قوله وقد يجاب الخ) وفيه ان لا فائدة فى تكليف ما فى عجز الاتيان فالاولى جواب الشارح رح (قوله وعدم العدم وجود) وهو الخلق (قوله ثم الظلم المطلق) اى المذكور بلا قيد المحمول على الكمال والا فمطلق الظلم يتناول القسمين التعدى على الغير والعصيان (قوله وقد يجاب ايضا) هذا هو الموافق لما روى من انهم اختاروا واحدا منهم (قوله على ان صيغ الافعال الخ) يعنى ان الدلالة على امر آنى ليست بمختصة بلفظة ينال فافهم (قوله قالوا الخ) وايضا قوله تعم لا ينال عهدى الظالمين

« قوله »

(قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص فالضمير لاحدهم وقد يجيء بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبى احبهم) اى فاحبهم بحبى بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة بى وهكذا قوله فببغضى ابغضهم (قوله فلما انه اه) هذا انما يتم فى خصوصيات الاشخاص واما فى الطوائف المذكورة بالاوصاف كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا بل ترتيب اللعن على الوصف يدل على انه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) والاولى ان تذكر فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه من الذنوب) او معناه انه وفقه للتوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال هذه ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهرت منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر وان خفى فان خفى لعارض فخفى وان خفى لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه (قوله اذ ثبت كونها معصية بدليل قطعى) ولم يكن المستحيل ما او لا فى غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف (قوله موافقة للحكمة) اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحال واما مثل حرمة الخمر فالحكمة فيه ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبدل حال الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس) اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه امنا (قوله من قواعد اهل السنة اه) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم ان هذه القاعدة للشيخ الاشعرى وبعض متابعيه واما البعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اى اطلاعه فلا ينافى ان يكون بالقاء الجن (قوله ان له رئيا من الجن) قال فى الصحاح يقال به رئى من الجن اى مس فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الجن ورئى على وزن فعيل وتابعة بالنصب عطف على رئيا وهم اسم لقرين من الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى السابق دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى امور الدنيا ولا يستجاب فى امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغفارى) بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفارى بكسر الغين المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض (قوله والضمير للحكومة او الفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى وهما بمعنى واحد روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة

دليل عليه على تقدير ان يراد بالعهد الامامة (قوله مكيال مخصوص) اصغر من المد (قوله على انه المناط) فيجاز اللعن على من اتصف بتلك الاوصاف لكن بلا تعيين شخص فافهم (قوله لانه من مقاصد الفن) اجيب بانه لو سلم فلا يجب خروج جميع ما ذكر بعد الفراغ عن المقاصد عن الفن لكن لا يخفى عليك انه لا يرفع الاولوية اذ لا منع من الذكر اثناء المقاصد (قوله واما كفر منكره) اى منكر الاجماع وهو لنظام والشيعة وبعض الخوارج قالوا بعدم حجية الاجماع مطلقا (قوله على تقدير كون الجازم عاصيا) لابد من هذا القيد هنا اذ جزم غير العاصى ليس بيأس (قوله وفيه بحث)

فان قلت قال تع فى اية اخرى فانك من المنظرين الاية بفاء التعقيب فدلت على الاستجابة
قلت هو بحث آخر والكلام هنا على ما فى سورة الاعراف فافهم (قوله غير هذا ارفق
الخ) لعل دلالته على عدم اصابة داود عم غير خفية على من فهم ان لا رفق فى فتياه

غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود الى الهيئة الاولى و يدفع الشاة الى اهل الحرث ينتفعون بها ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص لكون ما فهمه سليمان احق كما يشعر به غير هذا اوفق (قوله وقد اجمعوا على ان الحق اه) عترض عليه بان الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة اه) وعرضوا عليه بانه ان اريد التفرقة بالنسبة الى الحكم لغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اولى المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله امر الملائكة آه) الوجهان الاولان يفيدان تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفصل بين ادم وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص ذلك بالاجماع اه) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل و العامة على عامة الملائكة لكن الثانى اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاولى كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة يضمحل فضل العمل فى جنبها قلت هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء و به يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

الايجانب واحدوان تعبير انه عم بصيغة التفضيل تأدب ظ فافهم (قوله والبحث فى الاجتهادات) فيجوز تعدد الحكم فيها (قوله فغير مسلم) قد نختار الشق الثانى ونثبت عدم التفرقة فيما بين الاشخاص بان كلا من المجتهدين لا يجوز اختصاص ما ادى اليه اجتهاده من الحكم ببعض الاشخاص دون بعض مع تنافيهما فرضا كما لا يخفى (قوله لكن الثانى اولى) قيل لا فضل لجميع الهما على ما عدا رسل الملائكة فالاولى الاول وجوابه ان اضافة الآل للعهد فالمراد مؤمنوهم فقط فلا غبار فى كلامه (قوله صفات فاضلة) كالاخلاص وقوة العقيدة وعدم الفتور عن التسبيح آناء الليل واطراف النهار (قوله فى حق الانبياء) اذهم على هذه الصفات (قوله يظهر ان هذا الوجه) اى الوجه الرابع هذا آخر ما اوردته من الكلام والحمد لله على التمام وعلى رسوله السلام
واله الكرام وصحبه العظام وقع الفراغ من جمعه وتأليفه ليلة السبت قبل العشاء الثامنة عشر من شهر رجب المرجب المنتظم فى سلك شهور سنة تسع واربعين وتسعمائة من الهجرة النبوية والحمد لله وحده

متن عقائد عمر النسفى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية واسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هى له والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية والنوع الثانى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالى والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بان كل شئ اعظم من جزئه وما ثبت بالاستدلال فهو كسبى والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض فالاعيان ما يكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لا يتجزى والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروايح والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحى العليم السميع البصير الشائى المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متناه ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من علمه وقدرته شئ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لا هو ولا غيره وهى العلم والقدرة والحيوة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والافة والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى مصاحفنا محفوظ فى قلوبنا مقرو بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها والتكوين صفة الله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو

غير المكون عندنا والارادة صفة الله تعالى ازلية ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل
واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية الله تعالى فى دار الآخرة فيرى
لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين
الله تعالى والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها او يعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى والاستطاعة مع الفعل وهى
حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات
والجوارح وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس
فى وسعه وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار
فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد
فى تخليقه والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد
والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا يأكل
انسان رزقه غيره والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء وما هو الاصلح للعبد — او يأكل غيره رزقه
فليس ذلك بواجب على الله تعالى وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية والبعث
حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط
حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا يفنيان ولا يفنى
اهلهما والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله فى الكفر والله تعالى
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز
العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال
كفر والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون فى النار والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به فاما الاعمال
تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص والايمان والاسلام واحد واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى
ولا على صفاته وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى
البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا
وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم

محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان
لا يقتصر على عدد فى التسمية وقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج
منهم من هو فيهم وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى صادقين ناصحين
وافضل الانبياء محمد عليه السلام والملائكة عباد الله العاملون بامره ولا يوصفون
بذكورة ولا انوثة ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده
ووعيده والمعراج لرسول الله تعالى عليه السلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم
الى ما شاء الله تعالى من العلى حق وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على
طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة وظهور الطعام
والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء وفى الهواء وكلام الجماد والعجماء
او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة
لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانة
وديانته الاقرار برسالة رسوله وافضل البشر بعد نبينا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق
ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا
والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ
احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر
المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر
الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغى ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا
ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على
رضى الله عنه ولا يشترط فى الامام ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه
ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ
حدود الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ولا ينعزل الامام بالفسق والجور
ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ويكف عن ذكر
الصحابة الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه
السلام ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر ولا نحرم نبيذ التمر ولا نصل ٧ درجة
الانبياء ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى والنصوص تحمل على
ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر ورد النصوص
كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر واليأس من الله

٧ ولا يبلغ الولى درجة الانبياء (نسخه)

كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر والمعدوم ليس بشيء وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع لهم والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات وما اخبر به النبى من اشراط الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة

اما بعد حمد الله المتنزه عن سمة النقصان ❊ والصلوة على نبى آخر الزمان ❊ فقد تم بعون الملك المتعالى ❊ طبع حاشية المولى الخيالى ❊ على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى ❊ كما تم قبل هذا طبع ذلك الشرح الذى ليس له فى كتب الكلام ما يدانى ❊ موشاة طررهوامش تلك الحاشية الدقيقة ❊ بدرر عبارات حاشية البهشتى الانيقة ❊ مذيلا متن العقائد فى آخرها ❊ لتتم الفائدة لارباب النهى ❊ مع صرف الاهتمام والدقة البالغة ❊ فى تصحيح كل من تلك الكتب البديعة ❊ فكانت مجلة رفيعة القدر غالية القيمة ❊ حرية بان تبدل بالاموال الكريمة ❊ وذلك فى ظل سلطان السلاطين باسط بساط العدل والعلم على الارضين ❊ ناصر اهل الحق واليقين ❊ قامع بدع المبتدعين ❊ مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازى ❊ عبد الحميد خان الثانى ❊ ادام الله اركان دولته ما دام الدوران ❊ واقام قوائم سلطنته ما اختلف الملوان ❊ بمطبعة عزت افندى الكائنة فى الاستانة العلية ❊ حماها الله عن الآفات والبلية ❊ وقد وافق تمام التمثيل ❊ وكمال التشكيل ❊ اواخر محرم الحرام من سنة سبع وتسعين ومائتين والف من هجرة من خلقه الله على اكمل وصف ❊ صلى الله تعالى عليه ❊ وعلى المنتمين اليه

هذه اجازتی له فی العلوم النقلیة والعقلیة

والكتاب والسنة وانا الفقير الى الله

القدير محمد سالم بن اسمعيل بن

عبدى الهمشيني عفى عنهم

وعن المؤمنين

اجمعين آمين

ذى القعدة يامعين ١٣٥١

م

حلمی

افندم

...دیکز بوس و دعا ید...

...ناریخه قدر صو دخی صحت...

...حی دیده دنیا ایه کوزن...

...ایدر و بکیک مصطفی و محمود...

و امینه و فاطمه دخی شریفه...

...بوس ایدر پدری اسماعیل و ...

...ی شیخ افندی و حمه اغا...

...یه سلام ایدر و حمید...

...ه سلام ایدر و قونشولر...

...و کمدر و قوجه یه طرفنده...